تشكيل العقل الحديث

تأليف : كرين برينتون
ترجمة : شوقي جلال



علي مولا



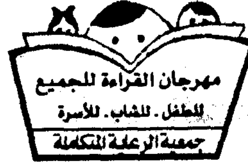
مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٤
الأعمال العلمية
مكتبة الأسرة

تشكيل العقل الحديث

تشكيل العقل الحديث

تأليف
كرين برينتون

ترجمة
شوقى جلال



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٤

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال العلمية)

إشراف : حسان كمال)

تشكيل العقل الحديث
تأليف : كرين برينتون
ترجمة : شوقي جلال
الناشر: دار العين للنشر (طبعة خاصة)

الغلاف والإشراف الفني :
للفنان : محمود الهندى
للفنان : محمد كامل
الإخراج الفنى والتنفيذ:
صبرى عبد الواحد
الإشراف الطباعي:
محمود عبد المجيد
المشرف العام :
د . سمير سرحان

الجهات المشاركة :

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التربية والتعليم
وزارة التنمية المحلية
وزارة الشباب
التنفيذ : هيئة الكتاب

السيدة التى جعلت من الكتاب وطنًا !

د. سمير سرحان

مرت عشر سنوات منذ إنشاء «**مكتبة الأسرة**» وأذكر أنه كان يومًا مشهودًا، حين جلسنا مع عدد من المثقفين والوزراء والمفكرين حول تلك السيدة العظيمة التى كانت عيناها تشخص إلى السماء حيث أحلام كثيرة تدور بذهنها الذى لا يتوقف عن التفكير أبدًا.

كانت منذ سنوات قد أنهت رسالتها من الماجستير، التى كان من نتائجها ضرورة إصلاح أحوال المدارس الابتدائية، ورفع مستواها العلمى والتعليمى، وحتى مستوى الأبنية والخدمات.. فكان الأساس فى ذهنها، كما أدركت بعد ذلك معظم الدول الكبرى أن العملية التعليمية هى أهم ما يميز الأوطان، وأن الطفل الذى يمثل البذرة الأولى فى بناء مستقبل أى وطن هو البداية الحقيقية، كنا نتعجب جميعًا فى صمت ونحن جالسون حول تلك المائدة الصغيرة.. لماذا لم يفكر أحد من قبل فى الطفل، ولا أعنى صحته فقط، أو ما قد يصيبه من أمراض، أو مستوياته الاقتصادية

والاجتماعية.. لماذا لم يفكر أحد فى الطفل الإنسان؟! أى فى عقل الطفل ووجدانه، والانطباعات المختلفة، التى يكتسبها من عملية التعلم، وبخاصة من القراءة الحرة، وليس قراءة الكتب المدرسية فقط.

وكان الطفل المصرى فى ذلك الوقت معتادًا أن يمسك بالكتاب المدرسى ويصب عليه كل ما فى طاقته من كره وسخط، ويحفظه حفظًا آليًا بلا فهم، ويُفرِّغ هذا الفهم على الورق لينجح وينتقل من سنة دراسية إلى أخرى، أما فى آخر السنة فكانت العادة أن يرمى الكتاب المدرسى من النافذة، كأنه قد تخلص من عبء ثقيل.

كانت السيدة العظيمة، التى قُدِّر لها أن تعنى بمستقبل مصر، وأن تكرس حياتها لبناء هذا المستقبل، تفكر فى الطفل كإنسان، وكعقل، وكروح،.. لقد اكتشفت أن كل ذلك لا يأتى إلا بالقراءة، والقراءة خارج المقرر الدراسى، كما لا يأتى أيضًا إلا من خلال كتاب يوضع فى يده ليحبه شكلاً ومضمونًا، ويحتضنه فى سريره وهو نائم، ويطلق من خلال المادة التى يقرؤها فيه، العنان لخياله، فيسافر من خلال هذا الكتاب إلى عالم سحرى من الأماكن والأفكار والمشاعر والرؤى.

لمعت العينان الذكيتان بعمق الفكرة، وأهميتها لوطن يبنى نفسه ويضع نفسه على مشارف القرن الحادى والعشرين، وبعد أربع سنوات من افتتاح المكتبات العامة فى الأحياء الفقيرة والمُعدَمة،

الذخيرة من الفكر والإبداع التى تثرى عقل ووجدان كل مواطن طفلاً كان أم شابًا، ليس فى مصر فقط، وإنما فى العالم العربى كله.. وأصبحت المادة التى تضمها هذه الكتب هى أساس راسخ لتكوين مواطن المستقبل، وأصبحت معظم الدول العربية والمؤسسات الدولية تطلب تطبيق التجربة المصرية على أرضها.

هل كان مجرد حلم لسيدة عظيمة شخصت بنظرها إلى السماء باحثة عن المستحيل، أم كان مجرد حلم رائع، هائل القيمة والحجم وتحقق.. تحية لهذه السيدة العظيمة «**سوزان مبارك**»، واحترامًا وحبًا بلا حدود على قدرتها لتخيل المستقبل، وبناء إنسان جديد لوطن جديد.

وستظل صورة السيدة **سوزان مبارك** موجودة على كل كتاب، وفى كل بيت تُذكّر كل مصرى أن الحلم الحقيقى ليس بالمال، وليس بالتهافت على الماديات، إنما هو «**المعرفة**» وبدون معرفة فى هذا العصر لا يوجد وطن، وإذا فقد الإنسان الوطن فقد ذاته.. بل فقد كل شىء يربطه بهذه الحياة.

د. سمير سرحان

العنوان الأصلي للكتاب :

The Shaping of Modern Mind

by

Crane Brinton.

New York , 1953

تصدير : بقلم المترجم

العقل هنا هو العقل الأوروبي الأمريكي ـ اذا جاز لنا القول بأن ثمة عقلا لمجموعة من الشعوب ـ والمقصود تيارات الفكر الأساسية وروافدها التي تلاطمت على الساحة الأوروبية أساسا وصاغت المزاج الفكري لإنسان العصر الحديث في القارتين الأوروبية والأمريكية . وقد كانت لهذا العقل السيادة الحضارية بعد فترة سبات وجاهلية امتدت في أوروبا من انهيار الامبراطورية الرومانية حتى انبعاث حركات الإصلاح والنهضة والتنوير . وانعقد لهذا العقل لواء السيادة الحضارية على مدى خمسة قرون ، ولا يزال متصدرا مسيرة الحضارة الإنسانية . ويحكي الكتاب قصة هذه المسيرة ، وصراع هذه التيارات الفكرية ودراما التحول الاجتماعي الثقافي على أرض القارة الأوروبية .

وهكذا يكشف الكتاب عن مفارقة مثيرة بين بداية الحقبة الحضارية وبين ما آلت إليه . فما كان بالأمس أملا ، غدا اليوم عقبة ، وما كان مطلبا في الماضي أصبح قيدا على الحاضر ، وما كان ثورة وتمردا بات تقليدا محافظا وجمودا يسد السبل أمام كل محاولات التقدم والتغيير ، وما كان طبيعيا أصبح شذوذا وتخلفا .

لم يكن التحول من جاهلية العصور الوسطى إلى العصر الحديث سهلا ، بل كان صراعا طاحنا ومعارك وانقسامات واتهامات بالكفر والزندقة وأحكاما بالقتل والتعذيب والحرمان . وبدأ التحول تدريجيا بين صعود وهبوط ، ولكنه استمر واتصل . وحاولت قوى جاهلية العصور الوسطى أن توقف التاريخ عندها مثلما يحلو لكثيرين الظن أن التاريخ قد توقف عندهم وانتهى بعد أن قالوا كلمتهم .

وكما هو الحال دائما في كل مراحل التحول الاجتماعي التاريخية لاستكشاف رؤية جديدة ظهرت فرق وجماعات متمردة ، كانت جميعها رافضة متمردة ثائرة كالعاصفة المدمرة ، وليس في هذا ما يخيف طالما توفرت سبل الحوار . ولكن الخوف كل الخوف من نكسة نتيجة وصاية فكرية أو إرهاب أو قمع سلطوي . . . تعددت الفرق والمذاهب تبحث عن سبيل إذ لم تعد قضايا عصرهم الحديث تفي بحلها موروثات فكرية ورثها الأوروبي عن السلف .

الواقع الجديد يفرض تحدياته ولا بد من المواجهة ، وكانت مواجهة التقليد حتما مقضيا . ولزم التخلي عن التقديس الأعمى والإجلال الخانع لكتب وأسفار مأثورة عن قديسين عاشوا في الماضي ولماضيهم ربما أفادت في عصرها ولكنها باتت عقيا . . . العالم يتحرك أمام الأوروبي ، والواقع يتغير ، وقضايا الحياة تزداد الحاحا ، وفكر الماضي أداة مثلومة ، ولا بد من رصد الواقع واستقراء أحداثه وفهمها في ضوء نور كاشف جديد غير كتابات السلف ، وكان هذا هو نور العقل . ولم تكن هذه الثورة خلقا من عدم بل أخذ الأوروبي الثائر عن السلف من المدرسيين عادة الصبر والبحث الدؤوب والجلد على جمع المعلومات والالتزام المنطقي ، ولكنه توجه بكل طاقاته لا إلى كتابات أرسطوا أو القديس أغسطين أو الاكويني وإن استوعب هذا كله ، بل إلى الطبيعة والمجتمع والإنسان ، وأخضع حصاده من المعلومات ، وهذا هو الجديد، للعقل بمعنى أنه أخضعها لمبدأ الفحص والتمحيص ، والمراجعة والتفسير ، والاختبار والتجريب والتحقق . وأدرك الإنسان الأوروبي أن الحقيقة أكبر من حصرها بين دفتي كتاب . وعرف أن ثمة حقيقة أعمق وأشمل من المسيحية في ذاتها ، يحتاج الإنسان الى استكشافها وإلى بذل الجهد في تقصيها ، وأن الحقيقة التي يهتدى إليها نسبية دائما . وأدرك الأوروبي كذلك أن ما قدمه السلف منذ الإغريق عظيم ومبدع ورائع ، ولكن بالإمكان أن نحاكيهم روعة وإبداعا . وأدرك ثالثا أن النعيم ليس في السماء وحدها بل على الأرض أيضا حيث يمكن بلوغ الكمال والتقدم باطراد في هذه السبيل بفضل العقل المستنير بعد أن ظل مقهورا حتى أصابه الضمور بسبب خضوعه زمنا طويلا لقمع المسيحية التقليدية وسلطان أهل التفسير .

بدأ العصر الحديث ، أو الحقبة الحضارية الجديدة بحركات الإصلاح والنهضة والتنوير . وبدت بشائرها في محاولات تحطيم سطوة وسلطان الإقطاع والكنيسة . وحين نقول الكنيسة فإن الكلمة لا تنصرف إلى الدين في ذاته بل إلى القائمين عليه ، كما تعني محاولات الفصل بين الكنيسة والدولة ليكون ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

وكان انتصار الإنسان هنا بداية لتطور العلم والثقافة والحركة العلمانية ، وإيذانا بانبعاث الحركة القومية والتطور الاقتصادي الذي استلزم تحطيم سلطة النبلاء ، والثورة ضد الرق في كل صوره ، ضد استرقاق الإنسان اقتصاديا وسياسيا وفكريا . وعاشت أوروبا وعانت حركة التحول : انهيار قيم بالية وغرس قيم جديدة . وانطلق مارد الفكر من إساره وانطلقت العلوم . وتغيرت صورة العالم في عقل الإنسان كما تغير منهجه في التعامل مع الطبيعة وتفسيرها . وكشفت أوروبا في معركتها عن الأصالة والتحديث عن صيغة جديدة في التوفيق بين النقل والعقل ، أو بين التراث وحاجات العصر . فكان الولاء للتراث ولاء إبداعيا ، إذ أخضعت تراثها للنقد وأسقطت كل بال مصوق . وأحيت روائع تراثها القديم ، بما في ذلك السابق على المسيحية ، إذ أدركت أن تاريخها وأصالتها امتداد الى ما قبل ظهور المسيحية حتى يتسنى لها أن تقف بأقدام ثابتة على أرض التاريخ الصلبة . وهكذا لم تفقد هويتها بل أحيت هوياتها أو هويات شعوبها التي كانت مطموسة في ظل شعار وحدة الكنيسة أو وحدة العالم المسيحي تحت علم امبراطورية مسيحية واحدة .

ولعل بؤرة الصراع ومحور النهضة هو تأكيد قيمة الإنسان وفعاليته وإيجابيته في شئون الحياة . تحرر الإنسان من قيد التبعية لرجال الكنيسة وأصبحت له الكلمة في رسم حياته على الأرض واختيار علاقته بالرب . فتحرر من أغلال التبعية للتقليد على النحو الذي شل فكره ووأد إرادته وقدراته الإبداعية فتعطلت ملكاته وعاش أسيرا لعبارات موروثة تحمل هالة من القداسة قضى قرونا يظن فيها الهداية ، ثم سقط عنه الوهم وتحرر من الزيف ، ونهج نهجا جديدا في تحصيل المعرفة ليتخذ منها عدة وزادا لبناء حياة أفضل . وامتلأت نفسه بالأمل في انتصار الإنسان على الأرض ، وتأكيد سيادته على الطبيعة .

ولكن هل حقق الإنسان غايته ؟ هل بنى الإنسان الفردوس المنشود ؟ ها هنا عقدة الرواية التي حفزت المؤلف إلى أن يقدم كتابه . فالعقل الأوروبي تصدعه أزمة طاحنة تكاد تكمل قرنا من الزمان . ويحاول المؤلف استقراء الماضي

واسترجاع أحداثه وتناقضاته ليعرف كيف صاغت الأحداث هذا العقل ، وما هو الخيط المتصل الباقي وصولا إلى تشخيص لأسباب الأزمة التي يعيشها هذا العقل على الرغم من النجاحات التي حققها . إنه عقل منتصر على الطبيعة ، ومنتصر على بيئته ، ولكنه غير متوافق . . . إنه متمرد غير قانع ولا راض . . لماذا ؟ وما هي أزمته حقا ؟

ثم إن المؤلف يحاول في كتابه الكشف عن جذور السخط والغضب ، وبيان أسباب القلق والرفض ، ومعرفة العوامل التي اصطلحت على تكوين العقل الحديث ومظان الخلل ، لماذا انهارت القيم وتبددت الأحلام ، وأحبطت الآمال التي راودت الإنسان مع عصر النهضة فتبدل شعور الأمن والثقة والحرية شكا وتوجسا وخيفة . ترى هل العيب في التقدم أم في النظام الاجتماعي ؟ أم في النظام المفروض على الإنسان ؟ ترى هل تحرر الإنسان من ربقة الكنيسة ورجال الدين ومن ربقة الإقطاع ليعود عبدا للآلة أو التكنولوجيا ومن ثم اللعنة عليهما معا ؟ وهل صحيح أنه تحول عبدا للآلة والتكنولوجيا أم عبدا لمن يملكون الآلة ويستثمرون التكنولوجيا ويرسمون أهداف هذا الاستثمار بينما الآلة والابتكارات براء من كل اتهام ؟ ويبدو واضحا كيف أن الإنسان حين يفقد الحيلة والوسيلة ، وحين يفتقر إلى رؤية علمية صحيحة فإنه يبحث عن السلوى والعزاء ليتعالى عن الواقع المأزوم ومن ثم يرتد إلى مبررات وتفسيرات غريبة عن الواقع يلتمس عندها الخلاص أو السكينة . وأصبح المرء يعيش مفارقة خطيرة : كيف يوفق بين العلم الواقعي ، علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع وما تقدمه من معطيات وبين الحاجة إلى العزاء والسلوى التي تدفع بمن يعاني شدة وأزمة إلى التطلع إلى السماء واسترجاع ما بشرت به الأديان .

استن المؤلف نهجا متميزا يوضح رؤيته ويهديه إلى سبيل الخلاص . ويتمثل هذا النهج في البحث في التاريخ والتقاليد والعادات وفي سلوك الإنسان ، أي كلنه يقول لنا إن الخلاص رهن بوعينا بذاتنا بكل نقائصها ومتناقضاتنا وليس بستر عيوبنا . وقد اتبع هذا النهج مفكرون وباحثون آخرون من الغرب ، ولهذا يذهب هؤلاء إلى أن الغرب يتمتع بميزة خاصة في مواجهته لأزمته المصيرية على

غير ما هو حادث بالنسبة لشعوب أخرى تعاني أزمة تحول حضاري . أما هذه الميزة فهي أن الغرب عاش أكثر من خمسة قرون ، هي عمر العصر الحديث ، في ظل سيادة العقل والعلم . ، حتى أضحى كلاهما قيمة أساسية وسمة مميزة . ثانيا إن الإنسان الأوروبي يعاني حقا ولكنه يدرك أنه يعاني ، وأخطر ما يتهدد المريض أن ينكر مرضه وراء أوهام وادعاءات . ثالثا إن مفكري الغرب قادرون على رصد عناصر أزمتهم وتحليلها وبيان تسلسل أحداثها تاريخيا والكشف عن جذور المعاناة ومنشأ أوجاع الحياة دون رقيب أو حجر على رأي ودون اتهام بالزندقة أو بالخروج على الموروث . وأنه ، رابعا ، يواجه بجرأة وحرية ، مشكلاته مهما تباينت الآراء أو تعارضت مع آراء أخرى كانت لها قداستها حينا من الزمان . ولهذا لم يكن غريبا أن يؤكد المؤلف مرارا أن تباين الآراء وتناقض الأفكار ليس عيبا أو نقيصة بل دليل خصوبة وثراء .



هذه هي قصة تكوين العقل الأوروبي الحديث الذي انفعلنا به وتفاعلنا معه ، نحن وبلدان العالم الثالث ، وتباينت سبل وأشكال الانفعال والتفاعل بين صد وقبول وملاءمة . وإن أثره لا ينكر على فكر وعقل أجيال المثقفين المحدثين في عالمنا العربي وكذلك أثره على التوجه السياسي بعامة . ولكن مهما كانت طبيعة هذه العلاقة ، ومهما كانت حاجتنا ماسة للإفادة بإنجازات العقل الأوروبي في مجال العلوم إلا أننا لا ننكر خصوصية الجذور الثقافية لفكر كل أمة من الأمم . ولهذا يخطيء بعضنا إذا تصور أننا نعاني ذات الأزمة ، بل إن أزمتنا في مجال الثقافة بعامة ، أو أزمة التحول الحضاري المصيري التي نعانيها بحاجة إلى دراسة منهجية متميزة تستهدف الكشف عن الجذور التاريخية العميقة في العصور القديمة والمتوسطة والحديثة التي نبع منها فكرنا ، والإبانة عن العوامل التي صاغت عقلنا وسلوكنا بكل ما نعانيه من نقائص ومزايا وإيجابيات وسلبيات .وأحرى بنا أن نعكف على دراسة مكونات فكرنا دراسة نقدية موضوعية حرة ومتحررة من كل قيد حتى نهتدي إلى سبيلنا المتميز للخلاص ونعرف طريقنا للتقدم والا سنظل كما نحن نضرب في عماء ،،،

شوقي جلال

الفصل الأول

١ - بناء العالم الحديث: الحركة الانسانيّة

الحركة الإنسانية:

عاش الناس دائما في عصور « حديثة » ، ولكنهم لم يتأثروا بهذا الواقع أبدا على نحو ما هو حادث الآن . ذلك أن عصرنا ، والذي اصطلحنا على أنه يبدأ حوالي عام ١٥٠٠م ، هو أول عصر يصوغ مثل هذا المصطلح الدقيق المحكم ، ويعمد إلى استخدامه بصورة متصلة . وكلمة حديثModern مشتقة من ظرف زمان في اللغة اللاتينية القديمة ومعناه الآن أو في التو واللحظة ، وبدأ استخدامه في اللغة الانجليزية منذ عصر اليصابات حسب المعنى الجاري في مقابل كلمة قديم . ومن أهم وأوضح معالم ثقافتنا الحديثة الوعي بالجدة المشتركة ، وبأسلوب حياة مغاير لأسلوب أسلافنا ـ ومع مطلع القرن السابع عشر أدرك الكثيرون أن أسلوب حياتهم أفضل كثيرا من أسلوب حياة أجدادهم .

وتتسم هذه الثقافة بأنها شديدة التعقيد ، ونحن لا نستطيع ان نحدد هنا بدقة كلمة حديث ، إلا أننا نأمل في أن نتمكن رويدا رويدا على مدى الأبواب التالية من صوغ تعريف لها . وأول مشكلة تواجهنا هنا هي مشكلة الفصل بين الحديث وبين الوسيط . وهذه مشكلة عسيرة للغاية ، ذلك لأن ملايين المواقف الواقعية المحددة التي نسعى إلى التعبير عنها بايجاز بمثل هذه المصطلحات العامة لا ترتبط ببعضها على هذا النحو البسيط الذي تكشف عنه عاداتنا المنمقة في التفكير . فالعصر الوسيط لم يتوقف عند نقطة محددة من الزمان والمكان ليبدأ عندها العصر الحديث . وليس الحديث اشراقة الشمس تمحو ليل العصر الوسيط . وليس الحديث طفل الوسيط ، بل إنه أيضا ليس العصر الوسيط وقد نما وكبر وبلغ سن الرجولة .

حقا إن التمييز بين ما هو وسيط وما هو حديث كان الهم الشاغل للمؤرخين على مدى الخمسين عاما الماضية تقريبا بعد أن أخفت البحوث المعالم الواضحة التي عرفها أجدادنا . لقد كان التقسيم الزمني والمرحلي للعصرين الوسيط والحديث تقسيما واضح المعالم متمايزا في كل كتب ومراجع القرن التاسع عشر : عصر النهضة والاصلاح الديني ، والحركة الإنسانية ، والكشوف الجغرافية ، واختراع الطباعة ، وتفكك الوحدة الدينية للعصر الوسيط . وتقع كلها تحديدا فيما بين عامي ١٤٥٣ و١٥١٧ . واتخذ الأمريكيون بخاصة من عام ١٤٩٢ بداية

ملائمة للتاريخ الحديث . إلا أن هذا كله قد تغير الان . ذلك ان عصر النهضة على وجه الخصوص قد تراجع إلى فترة سابقة بعيدة كان الدارسون يعتبرونها ضمن العصور الوسطى الخالصة ، وهكذا كاد يختفي التمايز بين حدود الوسيط والحديث ، إذ يتداخل العصران في الزمان مثل تداخل حطام قطار .

ترى هل معيارنا « احياء التعلم » كتقييم أصدق للثقافة اللاتينية الوثنية ؟ ولكن شارلس هـ . هاسكنز في كتابه : « نهضة القرن الثاني عشر » دفع بهذا إلى الوراء بعيدا في العصور الوسطى . وهل معيارنا الإنجازات في مجال العلم والتكنولوجيا ؟ لقد كانت القرون الأخيرة من العصور الوسطى قرون تقدم علمي ملحوظ . حقا ، وكما ذهب الأستاذ جورج سارتون ، فإن أنصار الحركة الإنسانية الحقيقيين في عصر النهضة ، أي رجال الأدب واللاهوت والأخلاق ، كانوا على أقل تقدير ينظرون بازدراء إلى العلوم الطبيعية التي تكد لتغرس جذورها ، وكانوا على الأقل « استنباطيين » في منهجهم نزاعين إلى توفير النصوص المكتوبة ، شأنهم في هذا شأن المدرسيين . بل قد يكون بالإمكان الدفاع عن الرأي القائل بان النهضة الحقة إنما تعني نكوصا في نمو العلم الحديث . وهل معيارنا اقتصادي متمثل في نمو الاقتصاد النقدي والمصرفي والتجارة ذات السوق الواسعة ؟ إن البحوث الحديثة تدفع بأكثر هذه الظواهر إلى تاريخ أقدم من ذلك ، إلى أيام الحروب الصليبية وأوائل العصور الوسطى . وهل معيارنا قيام الدولة الاقليمية محل التكتلات الإقطاعية ؟ ولكن الشيء المؤكد أن فرنسا وانجلترا كانتا دولتين إقليميتين منذ أن بدأتا حرب المائة عام في القرن الرابع عشر .

ولكن من الممكن أن نلتزم نهجا معاكسا وذلك بأن نسأل متى انتهت العصور الوسطى ؟ واضح جدلا أنها لم تنته . إن أية مقالة افتتاحية في صحيفة تستطيع اليوم على سبيل السخرية استخدام كلمتي اقطاعي أو « قروسطي » ـ بمعنى الانتساب إلى القرون الوسطى فكرا وذوقا ـ فهناك عبارة « شوارع بوسطون التي تحمل صفات القرون الوسطى » أو « موظفو الحكومة الاقطاعيون » في واشنطن . وأهم من ذلك أننا لو انتقينا أمثلة محددة وملموسة من مختلف مجالات الثقافة الإنسانية سنجد مناهج وأساليب القرون الوسطى لا تزال واضحة في

غرب أوروبا حتى القرن السابع عشر ـ النظام التشريعي في انجلترا ، ونظام ملكية الأراضي الزراعية في فرنسا ، وموازين ومكاييل القرون الوسطى شائعة في كل مكان ، وأسلوب الحياة المسيحية ذائع بين البروتستانتيين والكاثوليك على حد سواء في أوروبا الغربية . وإن المستعمرين البريطانيين الذين وفدوا في القرن السابع عشر إلى فرجينيا ونيو انجلاند جلبوا معهم كميات مذهلة من عناصر العصور الوسطى ممثلة في الأطعمة وآلات التعذيب المختلفة والإيمان بالسحر والشعوذة ، والخطوط المعمارية لبيوت العصر الوسيط . بل إن المستعمرين من فرنسا الجديدة جلبوا معهم نظام السادة الإقطاعيين والإقطاعيات الزراعية والذي لا يزال أثره باقيا حتى الآن في كويبك .

إذن فالعصور الوسطى ممتدة داخل العصر الحديث على نحو لا تمثله واقعيا حياة كائن حي أوحد . بل لا يستطيع التاريخ الروائي التقليدي أن يستوعب حقا تعقيدات التحول الثقافي . ولكننا لن نحاول هنا أن نتخلى عن النهج التاريخي ، وإنما سنزاوج بينه وبين النهج التحليلي . ونعتزم في الأبواب الثلاثة التالية أن نعالج جهود صياغة الأسلوب الحديث للحياة خلال القرون : الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر . ووفاء بأهداف الدراسة التحليلية سنعمل على دراسة الفن والآداب والدين والعلم والتكنولوجيا كلا على حدة دون أن ننسى أنها جميعا تشكل معا كلا واحدا في واقع حياة مجتمعنا .

وبهذا ، سوف ننأى بأنفسنا عن نهج التسلسل الزمني للأحداث الذي يعتمد على تقسيم التاريخ إلى فترات زمنية متمايزة ، وسوف نلتزم منهجا مناقضا للقواعد المقررة لكتابة التاريخ التي تسلم بمبدأ التقسيم الزمني للعهود المختلفة على أساس القرون ـ هذا على الرغم من ضرورة الرجوع بعصر النهضة إلى القرن الخامس عشر ، بل وإلى القرن الرابع عشر . وسبيلنا أن نعالج الحركة الإنسانية والبروتستانتية والحركة العقلانية كمكونات للحياة العقلية الغربية والتي يمكن فصلها ، توخيا للدراسة التحليلية ، عن الكل الشامل ، ومن ثم نعالجها كوحدة واحدة عبر القرون ، بدءا من ١٤٥٠ إلى ١٧٠٠ على وجه التقريب وهي الفترة التي تفصل العصور الوسطى عن عصر التنوير . وموضوعنا الرئيسي هنا هو بيان

كيف تغيرت نظرة القرون الوسطى إلى الحياة لتحل محلها نظرة القرن الثامن عشر إلى الحياة . وعلى الرغم من أن نظرة القرن الثامن عشر إلى الحياة قد تعدلت خلال القرنين الماضيين إلا أنها لا تزال في جوهرها نظرتنا نحن الآن إلى الحياة ، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية . ويمكن القول في ضوء وجهة النظر هذه أن القرون : الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر الماضية كانت قرونا انتقالية في حقيقتها خاصة أعوام التمهيد لعصر التنوير . إذ إن الحركات الإنسانية والبروتستانتية والعقلانية أخذت تعمل عملها خلال فترة الانتقال هذه في اتجاه تقويض نظرة القرون الوسطى إلى العالم وعناصره لتحل محلها النظرة الحديثة .

أخذت هذه العوامل تؤثر ، على نحو ما تؤثر الأفكار دائما ، من خلال قلوب ورؤوس الرجال والنساء ممن ليسوا بالضرورة مثقفين خلص . إنها لا تفسر كل التاريخ الحديث بل إنها بمعنى من المعاني تجريدات نصوغها ونبنيها في عقولنا نحن بجهدنا لكي نفهم الماضي في ضوئها ولكنها ذات معنى . إننا نؤمن بما نؤمن به اليوم ، ونسلك على نحو ما نسلك الآن ، وذلك بسبب ما قاله أو فعله منذ قرون عديدة خلت أولئك الذين اصطلحنا على تسميتهم دعاة الحركة الانسانية أو البروتستانتية أو العقلانية .

معنى « النهضة » و « الإصلاح » :

يحكي أنه كان في سالف الزمان توأمين شقراوين إسمهما النهضة والإصلاح . واجها العديد من المظالم والاضطهاد ، فاتفقتا ضد زوجة أبيهما ، العجوز المتهالكة ، الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى . . . طبيعي أن كتب التاريخ لم تعرض الأمر بمثل هذا الأسلوب البسيط الرقيع ، بل إنها تأبى استهلال موضوعها على نحو ما نستهل حكاية خرافية . ولكن إذا ما استثنينا الكاثوليك الرومانيين نجد أن جمهرة الأمريكيين الذين درسوا قدرا من التاريخ الأوروبي خرجوا من دراستهم هذه بفكرة مفادها أن الحركتين اللتين نطلق عليهما اسم الإصلاح البروتستانتي والنهضة كانتا تقريبا سواء من حيث الإسهام والهدف . استهدفت إحداهما الحرية الدينية بينما استهدفت الأخرى الحرية

الفنية ، وعملتا معا من أجل الحرية الأخلاقية ، وكذلك ، بطبيعة الحال ، من أجل ما اصبحنا نطلق عليه في القرن التاسع عشر اسم الديمقراطية . لقد استهدفا معا تحرير العامة رجالا ونساء من القيود التي تكاثفت التقاليد والخرافة على فرضها عليهم خلال العصور الوسطى .

وحتى هذه الفكرة المضللة ليست خطأ برمتها . فان الكثيرين من أتباع لوثر لابد أن ساورهم شعور بالنشوة ، وأحسوا بأنهم تحرروا من الالتزامات الروتينية التي كانت قيدا عليهم . واستشعروا ثقة جديدة في قدراتهم الذاتية . ونحن نعرف جيدا أن الفنانين والادباء والعلماء والمستكشفين أدركوا جميع بزوغ عوالم جديدة تنتظر من يغزوها ، ورأوا أن ثمة فرصا جديدة لعمل أشياء كثيرة ـ كل الأشياء على اختلاف أنواعها ـ بوسائل لم يطرقها أحد من قبل مما يسمح لهم بأن يحققوا ذواتهم ويكونون شخصيات مرموقة . ومن ثم يمكن لنا ، وإن بدت الكلمات غامضة فضفاضة ، أن نساوي بين العصور الوسطى وبين السلطة ، وكذلك بين النهضة والإصلاح من ناحية والحرية من ناحية أخرى . إلا أننا لن نضيف كثيرا إذا ما توقفنا عند هذا الحد .

إن الوقائع على درجة من التعقيد بحيث يتعذر على القانون تفسيرها فقد استخدم لوثر سلطته للمساعدة على قمع ثورة الفلاحين . وعمد كثيرون من إنسانيي عصر النهضة الأحرار إلى تنصيب أعلام الأدب الإغريقي كسلطة جديدة معصومة ورأوا فيهم نماذج يقتدون بها في كل ما يكتبون . وعبدوا شيشيرون وأفلاطون عبادة عمياء كما لم يعبد أحد من أعلام الأدب من قبل . وفي مجال السياسة أصبح طاغية عصر النهضة أو المستبد شخصية عامة . ومن ثم فإن حركتا النهضة والاصلاح لم يعمل أي منهما عن وعي إبتغاء تحقيق حرية فردية من النوع الديمقراطي .

ودون هذا صدقا القول بأن حركتا النهضة والإصلاح عملتا دائما معا في اتساق من أجل غايات واحدة . فقد كان المؤمن الصادق بمذهب كالفن ينظر في هلع إلى فنان عصر النهضة الذي ينحت نماذج عارية ويعيش حياة استهتار

وتبذير . وجاء لوثر ليعرب عن كراهيته للمفكر الإنساني ارازموس[1] وكان الشعور متبادلا . وها هنا لا نجد تناقضا بسيطا بين الناسك الديني وبين الفنان الحسي الصريح . أحب ارازموس المسيحية ، وأحب اليونانية في نقائها ، وحوار المدرسيين بعد الظهيرة ، وأحب كذلك بصورة أكاديمية الفطرة السليمة ، وكان تمرده ضعيفا واهيا . وبدت شخصية ارازموس وسيرة حياته صورة باهتة مكررة لكل من حركتي النهضة والإصلاح .

إن الحركة الإنسانية في الحقيقة هي موقف من الحياة لا يتسق في جوهره مع جانب الديمقراطية الذي يعني بالإنسان العادي وبرفاهة الجماهير . فقد كان فنان أو أديب عصر النهضة يؤمن بطبقة متميزة ـ ليست هي طبقة النبلاء الإقطاعية القديمة ، بل الطبقة المتميزة الجديدة من ذوي الموهبة والفكر . وكان لا يعنيه كذلك ، بل لعله كان يزدري ، الكثرة غير المتميزة التي لا تعبأ بالفن أو الفلسفة أو العيش الكريم . وتولد عن هذا الموقف الإنساني من الحياة ، جزئيا ، الاتجاه المألوف وغير الديمقراطي في العصر الحديث المتمثل في احتقار الفنانين والمثقفين للعامة ، ومتوسطي الثقافة ممن لا يتذوقون الفن . والملاحظ أن أكثر عبارات الدفاع عن الارستقراطية ـ ولعل الأفضل أن نقول « الصفوة » نظرا لأن كلمة « أرستقراطية توحي بعصر النبالة الأوروبي القديم الذي لا يعبأ أحد بالدفاع عنه الآن ـ نجدها نابعة من مصادر ترجع إلى عصر النهضة . وقد اقتفى نيتشه أثر زميله الأستاذ جاكوب بوركهارت بجامعة بازل ، ووجد في الحياة المتألقة الساحرة والعاتية الشرسة لأعلام الفن والإنسان في عصر النهضة أقرب مثل ارضي يحقق مثله الأعلى للإنسان او السوبرمان .

وثمة في الحقيقة عنصر واحد على الأقل في مجموع الإتجاهات الإنسانية انتقل إلى التقليد الديمقراطي ـ ونعني به فكرة أن باب التقدم في العمل والحياة مفتوح لذوي الموهبة والابتكار والجرأة بيد أن الديمقراطيين المحدثين ليس لديهم إجمالا ذات الفكرة عن المواهب التي دعا عصر النهضة إلى تشجيعهما . وواضح أن النقطة الهامة بشأن مبدأ حرية الفرص أو تكافؤ الفرص تتمثل في هذا السؤال

البسيط : فرصة لماذا ؟ وسوف نرى فيا بعد أن القرنين الثامن عشر والسادس عشر ورجال التنوير ورجال النهضة أجابوا جميعاً اجابات شديدة التباين .

ومن ثم تكشف الوقائع عن أن النظرة الساذجة القائلة بأن النهضة والإصلاح بشيران متضافران في الدعوة من أجل الديمقراطية الحديثة إنما هي نظرة غير دقيقة ، إذ لو أن المدنية الحديثة التزمت بدقة وصرامة السبل التي ارتادها دعاة الحركة الإنسانية والبروتستانتية فربما ما كنا سمعنا عبارة « قرن الإنسان العادي » .

إن بعض ميراثنا الديمقراطي قديم جدا في الحقيقة ، وهو قديم قدم حضارة الإغريق . وبعضه جديد نسبيا ، جديد جدة الآلة البخارية . ونحن مدينون ببعضه إلى دعاة الحركة الإنسانية ، ولكن ليس بهذا القدر الكبير الذي تحدثنا عنه المراجع التقليدية على مدى الأجيال القليلة الماضية . ويتعين علينا أن نحذر المبالغة في الحكم على عصر ديمقراطيتنا . إذ لا يزال عصرا حديثا متأرجحا وقوة متنامية مكافحة وسط عالم ألف منذ زمن بعيد أساليب أخرى للحياة .

نطاق الحركة الإنسانية :

كان تمرد البروتستانتيين على الكنيسة الكاثوليكية كافيا وحده لكي يكسبهم على الأقل شيوع الاسم ، ولا يهم بعد ذلك طبيعة ومدى الاختلافات بين من هو انجليكي ومن هو ناقض للقانون « انتينومي »[٢] Antinomian (مشتقة من كلمة يونانية معناها ضد القانون ـ وهي أقرب إلى الفوضوي) أو من يقول بتجديد العماد Anabaptist[٣] . وليس ثمة اسم واحد لكل أولئك الذين اتحدوا بمعنى من المعاني في الفن والآداب والفلسفة وجمعت بينهم الكراهية لفنون وآداب وفلسفة العصر الوسيط . وأفضل اسم دال عليهم وشاع بيننا هو « دعاة الحركة الإنسانية » أو الإنسانيون ، وهو مصطلح له استعمالات فضفاضة جدا ومحدودة جدا على نحو لا يتلاءم مع مؤرخ الفكر . ويتضح هذا بخاصة اليوم حيث يمكن أن يكون نصير الدعوة الإنسانية رجل دين يسعى لغرس دعوته دون التزام ديني

مجدد ، أو مصلحا تعليميا يرى أننا أفرطنا في الإقبال على العلوم الطبيعية ونهلنا منها الكثير بينما قصرنا عن حاجتنا من الإنسانيات ، أو فيلسوفا يؤمن بأن الإنسان أسمى من الحيوان وإن كان أدنى من الآلهة ، أو غير هؤلاء كثيرين ، بل إننا لو اكتفينا هنا في هذا الباب برجال عصر النهضة المعجبين ـ أعني المقلدين ـ للإغريق والرومان وأعدنا تصنيفهم كدعاة إنسانيين فإننا سوف نغفل كثيرين ما كان ينبغي علينا أن نسقطهم .

إذاً لنتفق معا على أن النزعة الإنسانية أشبه بعباءة تطوي تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هي لاهوتية أساسا ، ولا هي عقلانية في المقام الأول . وحسب هذا الاستعمال لن يكون ضروريا على الإطلاق النظر إلى النزعة الانسانية باعتبارها موقعا وسطا بين غيبيات الدين وبين العلوم الطبيعية ، هذا على الرغم من أن النزعة الإنسانية كانت في حالات كثيرة تمثل تماما هذا الموقع الوسط . لقد نزعت الحركة الإنسانية إبان هذه القرون الأولى من العصر الحديث إلى نبذ عادات الفكر للعصر الوسيط والمثل العليا لهذا العصر وبخاصة ما كان منها على النحو الذي جسدته النزعة الاسكولائية أو المدرسية ، ولكنها لم تقبل البروتستانتية ولا النظرة العقلانية إلى الكون كنسق منتظم يعمل وفق نظام دقيق (أشبه بالآلة غالبا) . ويعتبر الداعية إلى النزعة الإنسانية متمردا عظيما ضد نظرة العصور الوسطى إلى الكون دون أن تكون له نظرة واضحة خاصة به عن الكون . وهو أيضا نصير هام للنزعة الفردية ـ إنه يريد أن يكون ذاته ، بيد أنه غير واضح تماما بشأن ما يريد هو أن يفعله بذاته وكيف يصوغها . وهو مثقل بدينه للعصور الوسطى أكثر مما يقر ويعترف ، خاصة فيما يفاخر به عن نفسه ، وأعني بذلك التعليم . وهو ليس بعالم ، إذا ما استثنينا ليوناردو دافنشي وقليلين غيره بل لعل من الأوفق وصف ليوناردو دافنشي بأنه مخترع أكثر منه عالما .

وسبق لنا أن رأينا في صدر هذا الباب كيف أن بعض معالم عصر النهضة يمكن تتبعها واقتفاء أثرها حتى أيام العصور الوسطى كما صورتها الكتب الدراسية القديمة . ومع أن دانتي كان قد أحاط بكل كلاسيكياته اللاتينية في القرن الثالث عشر ، ومع ان جيوتو قد رسم بالتفصيل ، ومع أن فردريك الثاني قد استبد به

نهم الفضول ازاء عالم الحواس شأنه شأن أي عنيد متحجر القلب من طغاة عصر النهضة ، إلا أن الحركة الإنسانية لم تبلغ ذروتها كطراز جديد إلا في القرن الخامس عشر . ويتعين علينا أن نحاول بعد قليل تحديده ، ولو في عبارة عامة ، هو ماذا كانت تعنى هذه الأشياء الجديدة كموقف من العالم . ولكن يلزم أولا أن نتفحص نطاق الحركة الإنسانية لعصر النهضة .

إن أبسط صورة من صور النشاط البشري والتي يمكن بوسائل عديدة أن نفردها ونفصلها عما ينتسب إلى « العصر الوسيط » هي ما نسميه اليوم البحث الأكاديمي أو طلب العلم . فالإنسانيون الحقيقيون ، بالمعنى التاريخي الضيق للكلمة ، كانوا في واقع الأمر طلاب علم أو باحثين scholars هذا على الرغم من أنهم ، أو عظماءهم على الأقل من أمثال ارازموس كانوا يتمتعون في اوساط المؤسسة العلمية للطبقات الحاكمة بمكانة لا نظير لها اليوم . (ولعل النظير الحقيقي نجده اليوم في مجال العلوم الطبيعية ، حيث كان إرازموس في القرن السادس عشر يحظى بمكانة تماثل مكانة اينتشتين في عصرنا) . لقد كان الإنسانيون يحظون بما لم يحظ به أسلافهم من علماء العصر الوسيط ، ونعني بذلك معرفة مباشرة باللغة اليونانية إذ تيسر لهم الاحاطة بأصول الآداب الاغريقية التي حفظها التاريخ . واتجهت الآداب الإغريقية رويدا رويدا صوب الغرب عن طريق مئات الباحثين ممن طواهم النسيان الآن . إنها لم تصل الغرب فجأة اثر سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ وفرار الباحثين من تركيا . حقا لم يكن مثقفو العصر الوسيط بعد القرن الثالث عشر يجهلون يقينا اليونانية على نحو ما اعتدنا أن نتصور ، فقد كان بوسع كل شاب طموح من طلاب العلم في القرن الرابع عشر أن يجد سبيله إلى اليونانية،وحاول الإنسانيون كذلك محاكاة لاتينية شيشيرون واقرانه . أي أنهم هجروا عن عمد لاتينية العصر الوسط التي كانت لغة طبيعية ، وإن اقتصرت حقا على فئة مثقفة ، إلا أنهم كتبوا وتحدثوا بها لا لشيء إلا من باب الاحترام المعهود للعرف والتقاليد . وعمد الباحثون الإنسانيون إلى إحياء لغة ميتة ـ والتي ظلت بمعنى من المعاني ميتة منذ ذلك الحين . وسعوا إلى صقل وتهذيب الحياة التي فارقت اللاتينية . وتيسرت لهم

وسيلة الطباعة ومن ثم استطاعوا الاتصال ببعضهم على نحو لم يكن ميسورا لأسلافهم في العصر الوسيط . إلا أن الإنسانيين كانوا فريقا صغيرا متميزا ، غير معنى بأن يلتف حوله جمهور كبير بل إن بعضهم أدان الطباعة لأنها ستفضي إلى إبتذال الثقافة والعلم . والحقيقة أن الطباعة خلال هذه السنوات الباكرة لم تصل إلى جمهور واسع على نحو ديمقراطي إلا من خلال الدين فقط . وسوف نحاول في الفصل التالي تقييم اسلافهم في العصر الوسيط . بيد أننا نقول هنا من باب التنويه إن تفانيهم من أجل اليونانية ، وإخلاصهم للاتينية شيشيرون ، وازدرائهم لأساتذة اللاهوت في جامعات العصور الوسطى تشكل كلها سمات كثيرة .

ففي مجال الفنون الجميلة أنتج فنانو عصر النهضة خلال القرن السادس عشر ـ عصر الفنون الايطالية ـ أعمالا تبدو مغايرة تماما لاعمال العصر الوسيط . وعمدوا إلى إنتاجها ، جزئيا على الاقل ، كمحاكاة للرومان الذين كانت آثارهم في العمارة والنحت منتشرة في كل أنحاء إيطاليا رائدة الحركة الإنسانية في الفن والآداب إلا أنهم لم ينتجوا فنهم على حين غرة ، وهم مدينون في هذا ، وبقدر أكبر مما يصرحون به ، لأسلافهم من رجال العصر الوسيط .

ولعل التغير في مجال الفن المعماري كان أكثر وضوحا ، والتحول أكثر نقاء وتحررا . ولم يحظ عمليا الطراز القوطي[4] ، ذلك الطراز المحلق في سمو ، بالانتشار والذيوع في إيطاليا ، وإنما أولع البناءون بالقوس المستدير والقبة والطراز الكلاسيكي والخطوط الافقية . حقا لقد ابتكروا أسلوبا مركبا من عناصر كل منها له أصل كلاسيكي . غير أنها في مجموعها حين توضع جنبا إلى جنب تعطينا شيئا جديدا وأصيلا ، فلم يحدث أن شيد فنان روماني أو يوناني بناء يضاهي كنيسة القديس بطرس في روما أو قصور عصر النهضة في فلورنسا . وكلما اتجهنا شمالا ، تداخل هذا الأسلوب وتشابك مع تقاليد محلية موروثة عن العصر الوسيط لينتج لنا هجينا غريبا مثل الحصن الفرنسي الشهير في شامبور الذي يسود فيه طابع طراز عصر النهضة في الأدوار الدنيا متمثلا في البساطة الماثلة والخطوط الأفقية ، بينما يسود الثراء القوطي والتحليق في عنان السماء الأسطح

والمداخن . وكذلك قصور السادة ملاك الأراضي في انجلترا إذ على الرغم من عدم تشييدها وفق طراز قلاع وحصون العصر الوسيط إلا أنها تكشف عن زخارف قوطية حتى القرن السابع عشر .

ونعود إلى النحت والرسم لنجد نتاج القرن السادس عشر متميزا بوضوح عن نتاج القرن الثالث عشر . إذ تختلف رسوم رفاييل عن رسوم جيوتو ، ولا كذلك تمثال النبي داود الذي نحته مايكل انجلو والذي يتلاءم ـ حتى باستثناء حجمه الضخم ـ مع كاتدرائية قوطية . ولا تخطيء عين الإنسان العادي غير المتمرس إدراك أن الرسم والنحت في عصر النهضة ذو علاقة برسم ونحت العصر الوسيط على نحو لا تكشف عنه كاتدرائية شارترس والقديس بطرس في روما. ولو أخذنا عناصر تقييم تقريبية ، ولنفترض ما يمكن أن نسميه الطبيعية ونبض الحياة وما تسجله آلة تصوير حساسة « استريو سكوب لتجسيم الصورة » فإننا سنجد ابتداء من القرن الثالث عشر فصاعدا أن الفنانين كان يعملون مستهدفين هذا الضرب من الطبيعة مع الابتعاد عن بعض التقاليد المتعارف عليها التي يمكن أن تكون ، أو لا تكون ، « بدائية » . وخير ما يمثل تلك التقاليد هو الفن البيزنطي الذي تميز بالصلابة والكهنوتية واستواء السطح دون محاولة استباق آلة التصوير والالوان الطبيعية . (نحاول جاهدين السرد التقريري دون الحكم التقييمي ، بيد أن هذه المجالات هي لب ذلك النوع من المعارف غير التراكمية التي نصفها بأنها ذوقية حيث تحمل كل كلمة معنى المدح أو القدح ، مثال ذلك قولنا بوجه عام اليوم إن الرسم يوحي بطابع التصوير الفوتوغرافي فهو قول يحمل معنى الإدانة للرسم الآن) . معنى هذا أن القرن الثالث عشر للعصر الوسيط والقرن السادس عشر من عصر النهضة يتحالفان معا ضد الفن البيزنطي ، ويعني أيضا أن النهضة هي في وضوح سليلة العصور الوسطى ، تنتسب اليها على الأقل في نقطة واحدة محورية للغاية تتعلق بالتقنية .

وكذلك السمات الظاهرية الجلية التي تبدو أكثر وضوحا في الأدب الخيالي ، لا تفرق كثيرا عصر النهضة عن ذروة العصور الوسطى حيث تكشف عن استمرارية بينة في التطور . ونحن يقينا لا نعتبر استخدام اللغات المحلية معيارا ، ذلك لأن اللغات المحلية مستخدمة في الشعر والقصص الروائي ، وفي

الأدب مقابل الفلسفة حتى قبل ان يستخدمها أعلام الكتابة في العصر الوسيط من أمثال دانتي وشوسر، ومما لاشك فيه أن بعض الاشكال ولاسيما في الشعر وبعض أنماط الاسلوب المنمق تدل على أن العمل من تأليف الإنسانيين . مثال ذلك السونيتة (قصيدة غنائية تتألف من ١٤ بيتا) فهي قالب معروف مسبقا ويمكن وصفه للوهلة الأولى بأنه يحمل سمات عصر النهضة . ولكن الاستمرارية من القرن الثالث عشر فصاعدا أمر لافت للنظر . وإذا شئنا مثالا محددا ملموسا فإليك سمة الفحش والفسق . لنقرأ حسب ترتيب زمني نماذج من « الحكايات الشعبية المنظومة fabliaux واحدة من حكايات شوسر[٥] البذيئة وبعض قصص بوكاتشيو[٦] ونموذجا ثالثا من أعمال رابليه[٧] سننتقل بذلك من العصور الوسطى إلى ذروة عصر النهضة ثم نصل في النهاية إلى كاتب يوصف باجلال وتوقير بأنه من كتاب الحركة الإنسانية . ومع هذا فإن رابليه يتمتع بحيوية فائرة ، وفحش صبياني ، ونضارة وهي صفات سبق وصفها بأنها قوطية الأسلوب . ولعل علمه الواسع المتعدد المشارب قد يبدو للوهلة الأولى إنساني الطابع ، ولكنه معارف واسعة تراكمت ولا ينطوي إلا على القليل من المعنى الكلاسيكي لكلمة مبحث علمي .

يصف رابليه بإطناب شديد ، ووفق أسلوب الحركة الإنسانية الذي يتسم بسعة الاطلاع في كل المجالات ، نباتا غريبا (خياليا) يسميه بانتاجرليون ، وقد سماه باسم أحد أبطاله بانتا جرول ، فيقول :

« جرت تسمية النباتات بأساليب جد عديدة . يحمل بعضها اسم أول من اكتشفها ، أو عرفها ، أو عرضها أو غرسها أو تعدها استنباتا ورعاية وتحسينا ، او استولى عليها : فهناك نبات عطارد نسبة إلى عطارد[٨] والباناسيا أو الباناكيا من باناكي ابنة اسكيولابيوس[٩] ونبات الارموا نسبة الى أرتيمس[١٠] أو (ديانا) ونبات أيوباتوريوم واسمه مشتق من اسم الملك أيوباتور وتلفيون من تليفوس[١١] ونبات الفوربيوم نسبة إلى ايوفوربوس الطبيب الإغريقي ، وكليمنوس من كليمنيوس[١٢] والكيبياديوم من الكبياديس[١٣] ، وجنتيان نسبة إلى جنتيوس ملك سكلافونيا . وقديما كانت من الأمور التي تحظى بتقدير كبير حق إطلاق الأسماء

على النباتات التي يتم اكتشافها حديثا ، حتى إنه ثار خلاف بين نبتون وبالاس بشأن اي اسم من اسميهما تسمى به الأرض التي اكتشفاها ـ هذا على الرغم من أنها سميت بعد ذلك أثينا نسبة إلى أثيناي وهي منيرفا[14] ولهذاكاد لينكوس ملك سكيتيا للفتى تربتوليموس وذبحه حين بعثت به سيريس[15] ليعلم البشر كيف يستخدمون القمح إذ لم يكونوا يعرفونه من قبل . وفرض اسمه بعد أن اغتيل ، ويسمى في فخر واعتزاز مبتكر الحبوب ذات النفع والضرورة لحياة البشر . وبسبب الخبث والخيانة أحالته سيريس إلى نمر أبيض .

وثمة أعشاب ونباتات أخرى تحتفظ باسماء البلدان التي انتقلت منها : مثل تفاح قرطاجة أو الرمان من بلدة قرطاجة ، وعشب ليجو سيتكوم الذي نسميه الكاشم وهو من ليجوريا على ساحل جنوا . ونبات الكاستان أو البرسيك أو شجر الخوخ ، ونبات السبينة من وطني جزر هيريس ، والقمح من بلاد الكلت وغير ذلك كثير .

والفحش عند رابليه من العمق بحيث لا يدركه غير واحد من مفكري الحركة الإنسانية ، نراه يسرد قوائم طويلة ، تحاكي الابتهالات ، وتتألف من نعوت موضوعها الأصلي فقط غير صالح ، أو كان غير صالح للنشر .

وحري أن تكشف مثل هذه الدراسة المقارنة عن الفحش ، على أقل تقدير ، مدى الصعوبة البالغة في تصنيف أعمال الفن (بالمعنى الواسع للفن الذي يشتمل على الأدب) لكي تتسق مع المبادىء العامة الأساسية للفلسفة أو علم الاجتماع . وقد تكون سمة المجون غير مرهونة بزمان محدد ومن ثم تصبح اختبارا خادعا غير أمين . ومع هذا فليس من السهل اتخاذ سمة عرضية وحيدة ظاهرة لتفرق بجلاء بين فن العصر الوسيط وفن عصر النهضة .

ولعل القارىء ، إذا كان حقا قد تأمل ما أسلفناه ، قد خلص إلى فكرة مفادها أنه إذا كانت العصور الوسطى دينية في الأساس ، وإذا كان عصر النهضة يعني على الأقل محاولة العودة الى ما هو وثني أولا ديني ، إن لم يكن زندقة وإلحادا ،

ألا ينبغي حينئذ ربط فنون العصور الوسطى بالكنيسة ، وفنون عصر النهضة بالحرية البوهيمية التي لا تقيم وزنا للأعراف والتقاليد . وهذا صحيح جزئيا .
إذ دأب النحاتون والرسامون إبان عصر النهضة على محاكاة الرسوم والتماثيل الكلاسيكية العارية من بين ما حاكوه من أشياء أخرى كلاسيكية . وشرع الفنان يعيش حياة منطلقة غير محتشمة ومسرفة ، ولكنها مشوقة تستحوذ على الاهتمام ومازال يفترض منه أن يعيشها . لذا نجد بعض من ينزعون إلى التبسيط في تصوير القرن السادس عشر بأنه قرن الفنان ، يستشهدون في هذا الصدد بسيرة حياة بنفينيتو تشلليني[١٦] الذاتية التي تؤكد يقينا أسطورة الفنان كعبقري ، يسمو على الوقار مثلما تسمو على الاحتشام . ومع هذا فلو أن فيللون[١٧] كتب سيرة حياته لبز في ذلك تشلليني وتفوق عليه . وطبيعي أننا نستطيع دائما أن نثبت أن فيللون ليس ممثلا حقيقيا للعصر الوسيط وأنه استبق عصر النهضة .

ولكن ثمة صعوبة كبيرة تحول دون قبول الصيغة القائلة : إن العصور الوسطى تساوي بين الدين والتحريم ، وعصر النهضة يساوي بين الوثنية وحرية الاستعراض . ولقد كان الفنان إبان ذروة عصر النهضة مستغرقا في العمل من أجل الكنيسة ، ويتناول موضوعات دينية . وإذا ما تأملنا أعمال هؤلاء الرجال التي حظيت بشهرة واسعة على النطاق العالمي ، والتي ذاع صيتها بحيث تبدو لأصحاب الثقافة الرفيعة في عصرنا الراهن أمرا دارجا ـ مثل لوحة العشاء الأخير لليوناردو دافنشي ، ورسوم مريم العذراء لرفاييل واللوحات الجدارية لمايكل أنجلو في كنيسة سيستين وما شابه ذلك ـ سنلاحظ أنها جميعها دينية الموضوع . وقد تصادف من يقول لنا إنها دينية الظاهر ، دنيوية الروح ، وحسية ووثنية وإنسانية ، وهي في هذا على النقيض تماما لما شاع في العصر الوسيط ، وقد يستطرد قائلا إن لوحات رفاييل عن مريم العذراء ليست سوى صور فلاحات إيطاليات وهي في روحانيتها لا تزيد عن روحانية امرأة تفوز بجائزة في مسابقة جمال أمريكية . ومثل هذه المقارنة بين عذراء رفاييل كجسد خالص ، وبين العذراء في تمثال من الطراز القوطي كروح خالصة إنما هي مقارنة مضللة في

الغالب الأعم . ذلك لأن لوحات السيدة العذراء لرفاييل هي سليلة العذراء في فن العصر الوسيط . وليس في هذا قدحا للسلف الذي هو أبعد ما يكون عن وصفه بأنه مبدأ مجرد . حقا إن السبب الأساسي فيما نذهب اليه هو مبالغتنا المفرطة في الحديث عن نزعة الزهد وما سوى ذلك من صفات لا دنيوية ميزت العصور الوسطى ، ولهذا نجد فن عصر النهضة شديد النضارة ، مغرقا في الوثنية ، مفرطا في إنسانيته . إن فناني عصر النهضة الذين وهبوا الجانب الأكبر من حياتهم الفنية من أجل جعل المعتقدات المسيحية أمرا ملموسا ومرئيا إنما كانوا ينجزون عملا ورثوه عن أسلافهم في العصر الوسيط . ولم يتحول الفن إلى فن دنيوي ، ولم يختف الفن الديني تقريبا إلا على نحو تدريجي وإبان العصر الحديث . وها هنا يتبين لنا من جديد أن الحديث لا تمتد جذوره الصلبة المتشعبة إلى القرن السادس عشر بل إلى القرن الثامن عشر .

طبيعة الحركة الإنسانية :

ولكن الإنسانيين كانوا متمردين واعين بذلك سواء كانوا من المهتمين بالبحث العلمي أم بالفلسفة أم بالفن أم بالأدب . وهم محدثون للغاية في ادراكهم بأنهم في ثورة ضد آبائهم رجال العصور الوسطى . وربما كان العلماء والفلاسفة ، أو الإنسانيون بالمعنى المحدود للكلمة أكثر وضوحا في هذا : فإن رجالا من أمثال أرازموس أعربوا بحرية كاملة عن ازدرائهم لرجال اللاهوت ، عبيد أرسطو المتهالكين الذين أفسدوا بجهلهم لغة هوراس وشيشيرون الرفيعة ، وأفنوا حياتهم في جدال عقيم لمعرفة كم من الملائكة يمكنهم الوقوف معا فوق سن إبرة . ولا نزال نردد اليوم هجماتهم على الرغم من انه تتوفر لنا الآن رؤية لم تكن لديهم . لقد كانوا متمردين حقا ضد نزعة مدرسية متهرئة آذنت بالزوال وليس ضد النزعة المدرسية الناضجة للقرن الثالث عشر والتي لم يبذلوا جهدا حقيقيا لاستعادتها .

بل لقد كان الفنانون في ثورة ، يجاهدون بوعي للاطاحة بتقاليد أحسوا أنها

عبء يثقل كاهلهم . إذ كان الأسلوب القوطي القديم في حالة واضحة من الفساد والتحلل شأنه شأن النزعة المدرسية المتأخرة ، ونخص بالذكر هنا أُولئك الذين كانوا في شمال الألب ورحبوا بالأسلوب الإيطالي الجديد في كل مجالات الفنون وكانوا في هذا متمردين رافضين لمظاهر التعقد والسخف التي طغت على الأسلوب القوطي في أواخر عهده . ويتميز أسلوب عصر النهضة في باكر أيامه بأنه أسلوب بسيط بعيد نسبيا عن الإغراق في الزخرفة ، كما تجنب عن وعي الثراء القوطي ، وعمد إلى البحث عن البساطة والنظام في الأمثلة الكلاسيكية .

وربما كان الإنسانيون والبروتستانتيون في الأساس متمردين سواء بسواء لأن كلا منهم أحس بالهوة بين المثالي والواقعي ـ وهي هوة مألوفة وإن كانت مقلقة لمن أُوتوا إحساسا مرهفا من الرجال والنساء ـ وهي الهوة لتي تفاقمت جدا في أواخر العصر الوسيط . إذ كانت هذه الهوة بسيطة إلى حد كبير طوال العصور الوسطى ولكنها اتسعت مع بداية القرن الخامس عشر بحيث عجزت أكثر التفسيرات حذقا وبراعة عن معالجتها . لقد كان المثل الأعلى لا يزال مسيحيا ، بمعنى أنه ظل مثلا أعلى للوحدة والسلام والأمن والتنظيم والوضع الاجتماعي ، بينما كان الواقع حربا مستفحلة متوطنة ، وسلطة منقسمة على نفسها من القاعدة إلى القمة ، بما في ذلك البابوية التي كان ينبغي أن تعكس وحدة الرب في صفائها وهدوئها ، ثم كان الاندفاع المحموم ابتغاء الثروة والجاه والمنصب الاجتماعي ، كما كانت الفترة فترة قلاقل ومشكلات .

وهكذا وبمعنى من المعاني شأن البروتستانتية فإن هذه الحركة المركبة في مجال الفنون والفلسفة والتي نسميها الحركة الإنسانية ، انما هي حركة تمرد واعية بذاتها تماما ، تمرد ضد أسلوب للحياة ألفته فاسدا شديد التعقيد ، باليا كريها زائفا . وعمد الإنسانيون فيما يبدو إلى فتح نافذة يدخل منها هواء نقي ، كما أُنجزوا عديدا من الأعمال التي تستهوي النفس .

غير أن بلاغة الإنسانيينّ بدأت تبلى على يد الجميع فيما عدا المؤمنين بها إيمانا

صادقا . وسرعان ما بدأ فن عصر النهضة يلجأ إلى الزخرفة المترفة ، ويعشق الرسوم التفصيلية ويعني بثراء الألوان مما كان يرضي القرن الخامس عشر ، ولكي نكون أكثر دقة فإن الإنسانيين الظافرين انقسموا إلى مدرستين : مدرسة النضارة والوفرة أو المدرسة الطلقة المفعمة بالحيوية ، ومدرسة الزهد والتوفير أو المقيدة . ففي مجال فن العمارة على سبيل المثال تحدد خط للنمو والتطور على يد بالاديو Palladio وهو فنان إيطالي عاش في القرن السادس عشر ، عشق البساطة الكلاسيكية الدقيقة الصارمة ، وتحولت من خلاله إلى نوع من الكلاسيكية الجديدة التي شاعت في الولايات المتحدة وعرفت بوصفها « استعمارية » .

وسار خط آخر للتطور اتجه مباشرة إلى أسلوب فن الباروك [١٨] ثم تحول في القرن الثامن عشر إلى الروكوك Rococo[١٩] وهما أسلوبان تميزا بالمنحنيات التي تتدفق في انسياب وثراء زخرفي . أما عن الكتابة فمن المتعذر القول إن الإنسانيين كانوا في وقت من الأوقات أبسط حقيقة من خصومهم المدرسيين . وسرعان ما أضحى عملهم ادعاء وثقلا وحذلقة . وكل ما حدث أنهم أبدلوا أرسطو بأفلاطون ، وأصبح هو الفيلسوف ولكن بصورة مشوشة . بل ، وفي مجال الكتابة الإبداعية ، نأى الكتاب بعيدا جدا عن المثل العليا للبساطة (والتي لم يأخذها عصر النهضة حقيقة مأخذا جديا أبدا) حتى أننا نجد في القرن السادس عشر حركتين أدبيتين نذرتا جهودهما للدقة والغموض في الأدب وصادفتا نجاحا واسعا وهاتان المدرستان هما مدرسة التأنق البياني في انجلترا والتي تعرف باسم Euphuism [٢٠] ومدرسة البلاغة الزخرافية أو الجونجورية Gongorism [٢١] في أسبانيا . وصادفتا ذيوعا ورواجا بين المثقفين على نحو جعلنا نألف ثانية الشعراء الميتافيزيقيين في القرن السابع عشر في انجلترا الذين لم يكونوا يقينا بسطاء واضحين معقولين . وهكذا خلقت النهضة وبسرعة كبيرة جدا هويتها الخاصة التي تفصل بين الواقعي وبين المثالي .

ولم يكن عصر النهضة فوضويا أصيلا ، شأنه في ذلك شأن عصر الإصلاح

البروتستانتي . فقد تمرد ضد سلطة واحدة ، ومجموعة واحدة من المثل العليا والعادات والمؤسسات ابتغاء مجموعة أخرى . وتعين ثانية على الإنسانيين كمتمردين أن يعملوا جاهدين من أجل تحطيم الثقة في سلطة أقدم . واستخدما في سبيل ذلك لغة تحررية تدعو على الأقل إلى حرية التعليم الجديدا، والتحرر من قواعد النزعة المدرسية (الاسكولائية) ، وتحرر الفرد ليشق طريقه على هواه فلا يكون مجرد ببغاء يردد أرسطو . بيد أن الإنسانيين كانوا أقل من البروتستانتيين إيمانا حقيقيا بالنزعة الخيرة الطبيعية والحكمة الطبيعية للإنسان . أو إن شئت عبارة أخرى فقل إنهم لم يحرروا أنفسهم حقيقة من التراث الفكري العريق للعصور الوسطى في النظر إلى السلطة ، وفي البحث عن إجابة والتماسها من الأعمال والنصوص المكتوبة لمشاهير السلف . وكل ما حدث أن الإنسانيين أزاحوا جانبا آباء الكنيسة وأرسطو ورجال اللاهوت في العصور الوسطى وأحلوا محلهم مجموعة من الكتابات التي حفظها لهم التاريخ عن الإغريق والرومان ، سواء أكانت كتابات أدبية أم فلسفية . وإذا أعوزهم أمر من أمور الدين لجئوا إلى نص الإنجيل حسل ما درسوه من منابعه العبرية والإغريقية . ولكننا نجد بينهم ذات الإذعان المدرسي للسلطة ، ونفس عادة التجرّيد ، بل والتفكير المبني على الاستنتاج ، ونفس العزوف عن إجراء التجارب . ومن ثم فإنهم ليسوا الرواد الحقيقيين للبحث العلمي الحديث الحر ، وإنما هم مدرسيون تجاوزوا أسلافهم وتفوقوا عليهم غروراً ودنيوية .

قد تبدو الفقرة السالفة مبالغ فيها كثيرا ، وهدفنا من ذلك الوصول إلى نقطة بذاتها ، وهي أن العلماء الإنسانيين لم يكونوا دعاة تحرر وديمقراطية بالمعنى الحديث . وإنما كانوا فريقا متميزا من العلماء ، يتباهون بمستوياتهم العلمية ، وتعيبهم أكثر النواقص التقليدية التي شابت المدرسيين : الخيلاء والاستحواذ واللجاجة ، والخوف الشديد من الوقوع في أخطاء ، ويشاركون المدرسيين في واحدة من الفضائل التقليدية ، ونعني بها الشغف الشديد بالعمل الذهني في كد واجتهاد . أما عن الفطنة النقدية والقدرة على طرح المشكلات وحلها فإنهم يقينا

لم يبلغوا في ذلك مستوى المدرسيين ، إذ لم يكونوا عمالقة فكر كما يبدون الآن ، بل كانوا على الأصح رواداً يتحركون في بطء وسط مجال غير ممهد .

لقد صاغوا نمطا ومعايير للبحث العلمي الحديث . ففي مجال دراسة اللغات القديمة أدخلوا النظام والدقة وأدوات نعتبرها الآن أمورا مسلما بها كالمعاجم المرتبة أبجديا . ووضعوا معايير تحليلية وتاريخية للنقد . وثمة مثال لإنجازات هؤلاء المدرسيين يعبر خير تعبير عن مناهجهم . فمن المعروف أن البابوات عمدوا في أوائل العصور الوسطى إلى دعم « الكرسي البابوي » استنادا إلى « هبة قسطنطين » والذي كان يعتمد أصلا على تقليد موروث عن القديس بطرس . والمفهوم ظاهريا أن الوثيقة تعود إلى الامبراطور قسطنطين وأنه حين غادر روما ليؤسس عاصمته القسطنطينية نصب البابا خليفة له في روما وأعطاه حق الإدارة المباشرة للأراضي المحيطة بروما والتي عرفت فيما بعد باسم « ولايات الكنيسة » States of Church غير أن واحدا من الإنسانيين الأوائل وهو لورنزو فالا الذي توفي عام ١٤٥٧ أثبت أنها وثيقة مزوره . وبين أن لغتها ببساطة ليست اللغة التي يمكن كتابتها في القرن الرابع الميلادي . وأثبت فالاValla ذلك بطرق مألوفة لنا جميعا اليوم ، إذ أوضح أن الوثيقة تنطوي على مفارقة تاريخية ، وأنها أشبه برسالة نزعم أن ابراهام لنكولن كتبها بينما تتضمن إشارة إلى سيارة من طراز بويك .

ولا يعتبر التفكير الميتافيزيقي الصوري عند الإنسانيين من نقاط القوة عندهم . ففي تلك القرون الحديثة الأولى كانت أكثر العقول المنهجية والقادرة على الإجابة عن القضايا الكبرى إما عقولا لاهوتية أو عقلانية على نحو ما . فلم يكن الإنسانيون الإيطاليون من امثال فتشينوFicino وبيكوديللا ميراندولا Pico della Mirandola مجرد أفلاطونيين فحسب بل كانوا من أتباع الأفلاطونية المحدثة ومن المؤمنين ذوي العقول المرهفة المؤمنة بالنزعة الصوفية المدرسية ، وصحيح بوجه عام أن الإنسانيين في أكثر أنحاء أوروبا ارتضوا أفلاطون بديلا للخلاص من أرسطو ، وباعتباره فيلسوفا أقرب إلى المسيحية النقية التي ينشدونها وإن ظلت ملزمة بقدسيتها . ووقع ارازموس وتوماس مور ، وكوليت وغيرهم

من أبناء الشمال تحت تأثير أفلاطون . والقول بأن هؤلاء الرجال تركوا سلطة ، هي سلطة أرسطو ، ليلوذوا بسلطة غيرها ، قول يمكن أن يشوبه مبالغة دون شك . ولكنهم يقينا أضافوا نزرا يسيرا إلى التراث الأفلاطوني وهم ليسوا فلاسفة بالدرجة الاولى .

ولكن الكتاب المبدعين والفنانين هم أقرب العناصر لجوهر الموقف الإنساني من الحياة . إن بيترارك ورابليه وشكسبير وسرفانتيس ، والرسامين والنحاتين والموسيقيين الذين ما زلنا نحفظ أسماءهم حتى الآن . . . هؤلاء هم طراز الرجال الذين بحثوا لأنفسهم عن سبيل وسط بين المسيحية التقليدية على نحو ما تلقوها من العصور الوسطى ، وبين النزعة العقلية التي حاولت تجريد الكون من كل ما فيه من سحر وغموض . واستطاع بعضهم ، من أمثال ملتون ، ابتداء من القرن السابع عشر ، أن يسبغ الرهبة والغموض على ما كان العلم الدنيوي يحاول ان يوضحه . غير أن عددا قليلا من الفنانين قبل بعالم بيكون وديكارت . وعدم ثقة الفنان الحالية بالعالم تعود إلى تلك القرون .

تبين لنا الآن في ضوء ما أسلفناه أن هؤلاء الفنانين كانوا إلى حد ما واعين بتمردهم ضد التقليد المسيحي للعصور الوسطى . لقد نبذوا سلطة واحدة ولكنهم ـ وهذا أمر هام للغاية ـ اضطروا إلى البحث عن ، وربما العمل على إقامة ، سلطة أخرى بديلة . ولكن مجرد قبول العالم لأي شيء كتبه مفكر إغريقي أو روماني قديم لم يكن كافيا وحده لهؤلاء الكتاب الذين يعتمدون على الخيال الإبداعي . واتجه الفنانون إلى اليونان وروما شأنهم في هذا شأن كل من عالج الأمور الفكرية . بيد أنهم فعلوا مثل المعماريين إذ أعادوا تصنيع موادهم الخام وأحالوها إلى أشياء جديدة . ويمكن لنا في الحقيقة أن نهتدي بفن العمارة ، وإن بدا فنا موضوعيا مجردا ، في مهمتنا الصعبة التي تستهدف تصنيف هؤلاء الكتاب وفق طراز ما .

إن أحد اتجاهي الفن المعماري في عصر النهضة ـ وسوف نستخدم اسم بالاديو[٢٢] للدلالة عليه ـ وجد في نماذجه الكلاسيكية البساطة والانتظام والاعتدال

(الابتعاد عن الضخامة) والزخرفة الهادئة الرشيقة (الابتعاد عن كل ما هو صارخ) . كذلك فإن أحد الاتجاهات الفنية والأدبية في عصر النهضة حين علا إلى القدماء وجد عندهم جوهريا نفس نوع السلطة . لقد تبين لدعاته أن الكلاسيكيات هي الشيء الأصيل . ووجدوا هنالك أساسا ذلك المثل الأعلى للجمال والخير الذي لم يكن التعليم الرسمي في الغرب قد طرحه بعد . ووجدوا لدى الإغريقي والرومان ـ وهم من يتعين وضعهم في الحسبان وقراءة أدبهم ـ نبالة المحتد والالتزام بالقواعد ، والاعتدال في كل شيء والريبة في كل ما ينزع إلى الإفراط والجموح ، ثم التحلل من القيود ، والتحرر من الخرافة دون زندقة على الإطلاق ، ورجال خيال مبدع ناضجين ملتزمين وليسوا عقلانيين ذوي تفكير ضيق محدود . ويمكن الإفاضة في هذا كثيرا ، ولكننا سنعود ثانية لتناول بعض جوانب هذه المثل العليا ، ونكتفي هنا ببيان أن مفكري عصر النهضة الذين شغفوا حبا بثقافة اليونان والرومان الكلاسيكية وجدوا في هذه الثقافة نظاما له مبادىء وقواعد محددة ، وكان هذا أهم ما يعنيهم . إنهم لم يتبينوا ما ظن الأستاذ جلبرت مري أنهم أدركوه بالضرورة لو لم تطمسه أجيال من أمثال هؤلاء الإنسانيين : التدفق والحيوية والجموح والطموح لبلوغ سمت النجوم ، والمغامرة العاصفة والرومانسية المسرفة .

وسوف نسمي هذا النمط بالتفسير المقيد في مقابل النظرة المطلقة في تفسير الكلاسيكيات . ويمكن أن نجد آثارا لهذا حتى في أوج عصر النهضة في أواخر القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر عند المفكرين الإنسانيين خاصة أوسعهم خيالا من أمثال ارازموس . ويبرز هذا بوضوح عند مونتيني [٢٣] على الرغم من أن مونتيني عزف دائما عن كل ما يمكن أن يمثل حركة . وتحولت هذه النزعة الكلاسيكية المقيدة إلى حركة فعلا وطراز جديد وأسلوب حياة . وبلغت أوج ازدهارها في فرنسا خلال القرن السابع عشر . ويعتبر عصر لويس الرابع عشر خير نموذج للمثل الأعلى .

وها هنا فقره من رسالة كتبها بوالو [٢٤] حيث نجد كلا من الشكل والمادة

يعبران عن المثل الأعلى لعصره ـ الوضوح والرصانة والاعتدال وإجلال السلطة والارتياب في كل ما هو غير مألوف وكل ما هو شذوذ وانحراف عن القاعدة .

« حيث إن الكتاب المبدعين ظلوا محط إعجاب جماهير غفيرة على مدى قرون طويلة وموضع ازدراء من حفنة قليلة من الناس من ذوي الذوق المنحرف (وستظل هناك دائما أذواق فاسدة) ، إذن فإن أي ريبة في جدارة هؤلاء الكتاب ليست طيشا فحسب بل جنونا . وإذا افتقدنا عناصر الجمال في كتاباتهم فإن الواجب يقتضينا ألا نخلص من هذا إلى الظن بانعدام الجمال بل إلى أننا عُمي وعاطلون من الذوق . إن الغالبية العظمى من البشر لا تخطيء الرأي على المدى الطويل بشأن إنتاج الفكر . ولا محل اليوم للتساؤل عما إذا كان هومر وأفلاطون وشيشيرون وفرجيل أعلاما مرموقة أم لا . لقد حسم الخلاف ، وأغلق باب الجدال ، بعد أن أجمعت الآراء في حكمها لهم خلال عشرين قرنا خلت . والقضية هي البحث عن الأسباب التي جعلتهم محط إعجاب على مدى هذه القرون الطويلة ، ويتعين علينا أن نهتدي إلى سبيل لفهم هذا أو أن نقطع علاقتنا بالأدب ، موقنين حينئذ أننا لا نملك لا الذوق ولا الأهلية طالما أننا لا نحس بما أحست به البشرية جمعاء » .

والعلاقة بين هذه النزعة الكلاسيكية المقيدة وبين المسيحية ليست علاقة بسيطة تماما . فقد كان أعلام الأدب في الحقبة الكلاسيكية الفرنسية ، ولعلهم خير ممثليها ، كاثوليكيين مخلصين جميعا ، أو كانوا على الأقل يمارسون شعائرهم الكاثوليكية . بل إنهم كانوا يؤمنون بأنه لا يليق بالمرء أن يؤكد ذاته دون أن يكون كاثوليكيا . زيادة على هذا أنهم ما كانوا يأملون في الحظوة لدى بلاط لويس الرابع عشر لو كانوا زنادقة أو مرتابين . بيد أن خيوطا رفيعة دقيقة كانت تفصل غالبا بين أصحاب النزعة الكلاسيكية وبين أصحاب النزعة العقلية ، الذين كانوا يشنون هجوما ضد كل مظاهر الدين . ومن الواضح أنه ما كان يمكن لأنصار بوالووبوسيه (٢٥) بل وراسين (٢٦) أن يكونوا متحمسين وصوفيين ومتمردين وبروتستانتيين ثم يظلون متمسكين بآداب الاتساق الاجتماعي وهو ما

يشكل جانبا أساسيا من مثلهم الأعلى ، إذ كان لزاما عليهم الحفاظ على هذا الاتساق وعلى قواعد أخرى كثيرة مفروضة عليهم مثل القواعد الشكلية الشهيرة للدراما الفرنسية وذلك حتى يكونوا على وفاق تام مع شعورهم العميق ، ومع الإحساس بالغيبية والايمان بقصور البشر عن تدبير شئون حياتهم دون هداية الرب . ولقد تملكهم شعور بأنهم مسيحيون طيبون مخلصون .

وهكذا كانوا جميعا على وجه التقريب . ولكنهم كانوا مسيحيين مستنيرين وملتزمين بأعراف الكنيسة وليسوا إنجليين . ولعل بعضهم أسفوا ، مثلما أسف راسين ، في أواخر سني حياتهم لماضيهم الدنيوي وآبوا مؤثرين التقوى النقية الخالصة وإن ظلوا تقليديين. وقد نجد على حافة هذا العالم نزعات هرطقة مثل الجانسينية [٢٧] التي أطلق عليها البعض اسم كالڤينية الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، والتي كانت في الواقع صورة صارمة متزمتة وشبه كلاسيكية للمسيحية . وتمادي بعض أعضائها مثل الأسقف فنيلون ونزع إلى بدعة أكثر حداثة متمثلة في التصوف الذي يبدو بصورة ما إرهاصا للايمان الوجداني بالصلاح الطبيعي الذي ساد في القرن الثامن عشر . بيد أن جمهرة هؤلاء الإنسانيين الكلاسيكيين كانوا يقينا مسيحيين هامشيين أو على الأقل مسيحيين لا يسعون جادين إلى محاكاة المسيح ، أي مسيحيين يرون في الكنيسة أولا وقبل كل شيء نظاما ملزما للبشر الجامحين بطبيعتهم ويفتقرون إلى ما لدى الإنسانيين الكلاسيكيين من حس وتعلم وإدراك لما هو ملائم .

ومن اليسير والمغري أيضا ، أن نعتبر أساليب حياة وتفكير الإنسانيين الكلاسيكيين وكأنها شيء لا تأثير له في صوغ العقل الحديث ، خاصة في البلدان المتحدثة بالإنجليزية ، أي كشيء استطاع أن يؤثر في معلم أو اثنين ـ أو في واحد مثل ت . س . اليوت ـ ولكن ليس كشيء وثيق الصلة بتفكيرنا ووجداننا على وجه الخصوص . بيد أن واحدا من أبرز أعلام تاريخ الفكر ، وهو العلامة الفرنسي تينTaine أكد بالبرهان أن ما سماه الروح الكلاسيكية ونزوعها إلى اعتبار الكلي المتسق في اطراد أحد المعايير ، وكذا عادتها في التبسيط ، وإيمانها

بالقواعد والقوانين ، كل هذا ساعد على خلق حالة العقل التي نسميها التنوير . ولا شك أن المتمردين من أمثال فولتير قد تتلمذوا على أساتذة القرن السابع عشر . وسوف نعود إلى تناول هذه المشكلة الخاصة بعلاقة الروح الكلاسيكية بالتنوير . وكان الإنسانيون الكلاسيكيون في عصرهم يؤمنون بأنهم اهتدوا إلى مبدأ أساسي للسلطة وإلى معيار ، وآداب السلوك وقواعدها ، وأن ما اهتدوا اليه يتفق مع مبدأ العصر الوسيط لفرض نظام عملي على هذا العالم المشوش .

أما الإنسانيون أصحاب النزعة الطلقة المفعمة بالحيوية فاننا نحن معشر الأمريكيين نشعر إزاءهم بألفة ، ونعتبرهم عادة ومن نواح كثيرة صناع أسلوبنا في الحياة . وهؤلاء هم أبطال النهضة حقا وبمعنى الكلمة ، وأعمالهم جديرة بالقراءة حتى ما جاء منها في الكتب المدرسية : ـ الفنان تشلليني والقتل والعهر والنحت واتخاذ المواقف والتحدث إلى الملوك والبابوات ، وكذلك ليوناردو دافنشي والرسم والتشييد والكتابة واختراع الطائرات والغواصات (على الورق) والهندسة . ثم هناك ملوك من أمثال فرنسيس الأول ملك فرنسا ، وهنري الثامن ملك انجلترا الذين لم تبد عليهم فقط مظاهر الملكية ، ولم تتوفر فيهم فقط مهارات الصيد والرياضة اللازمة لأصحاب المكانة الرفيعة من أبناء الطبقة الراقية في المجتمع الغربي وصولا إلى الولايات المتحدة حتى وقتنا الحالي ، بل كانوا أيضا دارسين للغات القديمة وأصحاب ظرف وذكاء ، قادرين على قرض الشعر وكتابة المقالات ، ثم كانوا بطبيعة الحال عشاقا مشهورين . وثمة عائلات بأكملها مثل بورجياس جلى أبنائها أفذاذ غير تقليديين .

ومثل هؤلاء لا تخطئهم العين ، وكان ثمة من كابدوا ، وسعوا في حماس ودأب في كل العصور ابتغاء الوصول إلى القمة . وتجلت أحيانا في بعض العصور روح مفعمة بالحيوية والاندفاع مثل عصر النهضة سواء بسواء . ففي أواخر القرن التاسع عشر عايشت أمريكا عصرا عظيما يمثل قوة دافعة . ووصف فلاسفة التاريخ ثقافتنا الغربية كلها ، ابتداء من اليونان القديمة أو عصور الظلام بأنها ثقافة « فاوستية » أو « شمالية » أي قلقة ومكافحة . ولكن نضال عصر النهضة في

أوج ازدهاره يكشف عن قسوة طفيلية فضولية ، وانغماس في الملذات ، وطلب للغايات العاجلة . ويقدم هنا تشلليني كنزا من الأمثلة التوضيحية وهاك أحدها :-

بعدما قطعت علاقتي مع تلك الحقيرة كاترينا ، وتبين لي أن الشاب التعس الذي تآمر معها للإساءة لي قد رحل عن باريس ، عزمت على صقل وتنظيف حلية فونتينبلو المصنوعة من البرونز ، وتمثالي النصر اللذين يمتدان من الزوايا الجانبية إلى الدوائر الوسطى للبوابة وذلك حتى تتضح معالمها . وأحضرت إلى بيتي لهذا الغرض فتاة بائسة ناهزت الخامسة عشرة من العمر . كانت جميلة التقاطيع للغاية ، تفيض حيوية ، بشرتها أقرب الى السمرة . ونظرا لأنها ريفية فقد كانت مقلة في الحديث تسرع في سيرها ، وتتراءى في عينيها وحشية وجموح . سميتها سكوزونا ، وإن كان اسمها الحقيقي جيانا . واستطعت بمساعدتها الانتهاء من صقل الحلية وتمثالي النصر لتزيين البوابة . وأنجبت طفلة من جيانا في الساعة الثالثة مساء السابع من يونيو عام ١٥٤٤ . سميت الطفلة كونستانتيا . وتولى تعميدها السنيور جيدو جيدي ، وهو من أقرب اصدقائي ويعمل طبيبا خاصا للملك . كان وحده العراب ، نظرا لأن التقاليد في فرنسا تقضي بأن يكون للطفل عند العماد عراب واحد وعرابتان اثنتان . وكانت إحدى العرابتين هي السنيور مادالينا ، زوجة السنيور لويجي الألماني ، أحد وجهاء فلورنسا ، وهو شاعر فذ ، والعرابة الثانية سيدة فرنسية من أسرة عريقة كريمة المحتد زوجة السنيور ريكارد وديل بني وهي أيضا من مواطني فلورنسا وتاجرة مرموقة . وكانت هذه أول طفلة لي إذ لم يسبق أن رزقت بأطفال غيرها على ما أذكر وبقدر ما تسعفني الذاكرة . وخصصت بعد ذلك نفقة للأم كافية بحيث أرضت إحدى خالاتها التي عهدت إليها بها . ولم أرها بعد ذلك أبداً » .

ليس المثير هنا الخروج على المألوف وعدم انتظام العلاقة الجنسية ، ولا افتقار تشلليني لأي إحساس بالخطيئة . إنما المثير تلك المحورية الذاتية المتمثلة في إغفاله للآخرين كأشخاص وكموضوعات جديرة بالاهتمام - وهذه هي براءته الصبيالية .

قد يبدو أن الإنسانيين أصحاب النزعة الطلقة المفعمة بالحيوية عمدوا في الحقيقة إلى إسقاط كل سلطة وليس فقط سلطة كنيسة العصر الوسيط . لقد كانوا إنسانيين بمعنى أنهم آمنوا بأن الإنسان معيار كل شيء وأن كل إنسان معيار ذاته . والعبارة الدارجة المميزة لهم والتي تستخدم لوصفهم هي « النزعة الفردية » - إذ كان هؤلاء الرجال فرديين عظاما على نقيض المنتمين انتهاء ضعيفاً للعصور الوسطى ذات المسحة الرهبانية . لقد كانوا رجالا بلغت بهم الجسارة حدا جعلتهم يسعون إلى أن يكونوا هم أنفسهم ، ثقة منهم في قدراتهم الطبيعية وفي شيء باطني كامن بداخلهم . كانوا من الطراز الذي نحبه نحن الأمريكيين ، رجالا برءاء من ضيق الأفق وبلادة الحس ، وكأنهم جاءوا من تكساس .

نعود لنقول إن رابليه مثل على هذا إنه يحب السخرية من العصور الوسطى المتزمتة ومن خرافاتها ، ومن ادعاءات الطهارة الزائفة ومن تعاليمها الأرسطية . وسعى جاهدا لتحرير الرجال والنساء من هذا الهراء . وحديثه عن دير دي تليم [٢٨] يصور في الحقيقة ديرا علمانيا ، يضم الجنسين ، وقد كتبت على بوابته عبارة تشرح صدر قارئها وتدخل على نفسه السرور ، إذ تقول « افعل ما بدا لك » .

ونعود لنكرر ونقول يتعين علينا تجنب المبالغة في فضح الزيف . فإن هؤلاء الرجال ممثلي عصر النهضة ، في أزهى مراحلها ، كانوا أيضا صناع العالم الحديث . إذ أسهموا بدور كبير من أجل تحطيم عالم العصر الوسيط ، خاصة الجانبين السياسي والأخلاقي من هذا العالم . وقدموا الكثير من أعمال الفن التي تشكل جزءا من تراثنا الذي لا فكاك منه . وأخذوا مع بداية القرن التاسع عشر صورة العمالقة وأدوا على أكمل صورة الدور الأساسي لأبطال الثاقة لكل أمم أوروبا العظيمة فيما عدا ألمانيا التي كان عليها أن تنتظر جوته [٢٩] . ولا يذهب بنا الظن إلى أن هذا أمر غير ذي أهمية ، إذ بدون شكسبير ما كان يمكن لبريطانيا أن تسمو بتقييمها لذاتها ، وحتى تقييمنا نحن الأمريكيين لأنفسنا ، ولربما انخفض وتدني . فلا أحد سواه كان يمكن أن يحل محله .

ومع هذا فلم يكن رجال عصر النهضة يعملون من أجل غايات تماثل غاياتنا ، ولو أننا التقينا بهم لما وجدنا بيننا وبينهم نسبا إلا بشق الأنفس ، وسوف يتضح لنا في الفصل التالي أننا لا نختلف عنهم فقط من حيث إنهم لا يتعاطفون مع الديمقراطية كما نفهمها في العصر الحديث ، بل ولم تكن لديهم أي فكرة عنها ، وإنما الفارق أعمق من ذلك بكثير ، أو قل إن شئت ، إنه فارق جوهري يتشعب ويمتد إلى كل مجالات الحياة ويمكن التعبير عنه بوسائل كثيرة ومتباينة . فإن اعتقاداتنا الديمقراطية الحديثة ترتكز على نزعة تفاؤلية ، ورؤية تنطوي على إمكانية تحقيق النظام وشيوع الرخاء لينعم به الجميع وهو ما لم يدر بخلد رجال عصر النهضة . ويسود اليوم مبدأ التقدم الأساسي والذي يقضي بأن أزماننا خير من زماننا تنتظرنا غدا بحكم طبيعة الأمور . وثمة اعتقاد في أن جوهر البشر العاديين صلاح ونقاء وقابلية للتعلم . ونؤمن بعقيدة أساسية للغاية هي أن الإنسان كفء للعالم جدير به ومتسق معه ، أو بعبارة أخرى بسيطة ودون مواربة ، إن الانسان موجود على الأرض ليكون سعيدا .

وهذه كلها في الحقيقة أحكام علمة تتسم بالضخامة الكبيرة والمجازفة الشديدة . وقد تكون المعتقدات التي أسلفنا الحديث عنها مما لا يؤمن بها غالبية الناس في منتصف القرن العشرين ، وهو ما يعني أننا مقبلون على عصر جديد وعقيدة جديدة . بيد أن هذه المعتقدات هي بوضوح معتقدات النظرة التفاؤلية الديمقراطية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر . ففيما يتعلق بنهاية عصر النهضة الذي تنصب عليه أحكامنا العامة هذه ، لا بد وأن نسلم بأنه طالما أن هذه القرون الأولى من الحقبة الحديثة كانت هي المهد والحاضنة لافكارنا ، ثم حيث إنها كانت أولا وقبل كل شيء قرون اختبار عقلي وتجارب ، وحيث توفر آنذاك وبشكل عام قدر واسع من حرية الفكر في أغلب أنحاء أوروبا ، فإن من المستطاع الحصول على أمثلة لأي شيء تقريبا نلتمسه في تلك الأزمنة ، فالديمقراطي الجاكسوني [٣٠] سيجد قدرا كبيرا من التجانس بينه وبين دعاة المساواة Levellers الإنجليز . وأعطى العلم والابتكار والاكتشافات الجغرافية

وقعا جديدا للحياة الفكرية . وأضحت الجدة والإثارة إن لم تكن الألفة أيضا ، أمورا متاحة دائما ، وبأقل جهد ممكن . لقد كان مفكرا إنسانياً من أبناء هذه القرون ، ذلك الذي صاغ لنا الكلمة التي تجُمل فكرة مفادها أن البشر بوسعهم أن يعيشوا سعداء متآلفين في مجتمع كامل على ظهر هذه البسيطة ـ ونعني بها كلمة « يوطوبيا » أو المدينة الفاضلة .

بيد أن هذه الكلمة الأخيرة تحتاج منا الى وقفة . إننا نستخدم يوطوبيا مع قدر طفيف من الاستهجان . فالكلمة تنطوي على إشارة بينة الى الحلم أو الأسطورة أو اللاواقع . وليس في هذا افتئات لأن يوطوبيا سير توماس مور لم تعد أكثر حداثة من جمهورية أفلاطون.وإن كنت ذا عقلية من نمط معين وذا ثقافة معينة فستضيف الى هذا قائلا « وليست أقل حداثة » . إذ إن كليهما من عمل فيلسوفين مثاليين ميتافيزيقيين ، وهما رجلان من ذوي العقلية المرهفة روادهما أمل في أن تسمو الروح على الجسد . ويعكس كتاب توماس مور الاهتمام بالكشوف الجغرافية في مطلع القرن السادس عشر ـ كلمة يوطوبيا ذاتها هي اسم جزيرة زارها الملاح رالف هيثلو داي ـ ويزخر الكتاب بالعديد من القضايا الاقتصادية التي تتجاوز ما ورد في كتاب الجمهورية لأفلاطون . ولكن كلا منهما له نزوع استبدادي يؤمن بالإذعان الكامل للسلطة ، ولا يدرك كما هو واضح تغير العلاقات البشرية كعملية مطردة ، ناهيك عن التطور . ويبدو أن أكثر من تصدوا لابتداع مدينة فاضلة (اليوطوبيا) كانوا من ذوي مزاج سلطوي ، على الرغم من أنهم ، بما في ذلك كارل ماركس ، سطروا على الورق فكرة تلاشي وزوال الدولة كمثل أعلى نهائي ، أو هدف آخر فوضوي بعيد .

كان سير توماس مور أحد العلماء الإنسانيين ، كاثوليكي العقيدة ، أعدمه هنري الثامن ، وهو ليس بحال من الأحوال أحد الإنسانيين أصحاب النزعة الطلقة موضوع اهتمامنا الرئيسي الآن . ونعرف أن الإنسانيين اصحاب النزعة الطلقة المفعمة بالحيوية هم الذين أسبغوا على عصر النهضة النكهة التي تبدو لنا الآن أمرا من بعيد بالغ الأهمية . إن هؤلاء الرجال المجاهدين في فعالية ونشاط ،

المغامرين ، الباحثين في دأب كانوا في جوهرهم غير واثقين بأنفسهم ومن مكانهم في العالم . وبذلوا جهدا شاقا لكي يؤمنوا بأنفسهم فلم يبلغوا من ذلك حظا وافرا . ولم ينعموا بالأمان العقائدي الذي بلغه الإنسانيون الكلاسيكيون أصحاب النزعة المقيدة . وكانوا في تجريب دائم ، لا يفتشون يحاولون شيئا جديدا .

ولكن كانت لهم غايات محددة ، وأهداف معينة ، وسبل معروفة يحاولون أن يسلكوها . امتلأت نفوسهم ازدراء لآبائهم في العصور الوسطى ، ولم يكن كل ذلك بسبب ما نسبوه إليهم من تخريجات منطقية فارغة فحسب ، ولكن أيضا بسبب ما ظنوه خوف العصور الوسطى من الحياة ـ حياة الشهوات . وحيث كانت النهضة هي الطراز الجديد للحياة بين من يستهويهم الجديد ـ وكان الإنسانيون أصحاب النزعة الطلقة المفعمة بالحياة يمثلون قمة الطراز الجديد في القرن السادس عشر ـ فقد شحذت الفكر لكي يكون المرء عابدا صريحا لمتعها . ولم يكن الإنسانيون والفنانون مهيئين لكي يصبحوا على شاكلة المتفسخين من رجالات العصور الوسطى ، يخشون من الخطيئة في وقت يحاولون فيه إمتاع أنفسهم . ومن ثم لم تكن حياتهم تعبيرا عن رقصة الموت بل رقصة الحياة .

بيد أنها كانت رقصة عامة ، وقد خرج الراقصون ليتألقوا . عقد كل راقص عزمه على أن يبز سواه نشاطا وتألقا وحيوية وثباتا . واشتد التنافس بين الجماعات التي حددت إيقاع الحياة الارستقراطية ، وحمى وطيسه كما لم يحدث من قبل في أي مجتمع إنساني . ولعل هذا التنافس بلغ الذروة بين الصفوة وأضحى أشد وأقسى من التنافس الذي ذاع وانتشر في أواخر القرن التاسع عشر.لقد كان عصر النهضة هو عصر البطل ، البطل فنانا ، والبطل مكافحا من أجل الثروة ، والبطل مستكشفا ، والبطل عالما ، بل والبطل مفسدا . وإذا كنت دون البطل مرتبة فهذا عين الفشل .

والكلمة الرئيسية الجامعة ـ التي كانت موضوع نقد واسع ودراسات أدبية

كثيرة - وتحدد فيما يبدو هذا المزيج المجنون من كل المواهب هي الكلمة الايطالية « الفضيلة Virtu والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية Vir ومعناها إنسان أو رجل . غير أن فضيلة عصر النهضة تؤكد « الإنسان » على نحو ما تؤكده كلمة الرجولة في أسلوبنا وتضيف إليها دلالات كثيرة جدا . والفضيلة شأنها شأن مثل الفروسية العليا والتي تتحدر منها ، إنما تعبر عن مثل أعلى للطبقة الارستقراطية التي يمكن ان يرقى إليها شخص موهوب أدنى منبتا . وهذا المثل الأعلى مثله كمثل الفروسية أيضا يمكن أن يؤكد قواعد سلوك غير منافية للمسيحية ونستطيع صقلها بل قواعد لائقة ، قواعد سلوك للإنسان الارستقراطي على نحو ما هو مبين في كتاب بالدارسار كاستليوني « كتاب رجل البلاط » Baldassaro Castigliono : Libro del Cortegiano. يعرض كاستليوني كتابه كمفكر إنساني ، مع إشارات كثيرة إلى الأدب الكلاسيكي . ولكن يغلب عليه طابع العصور الوسطى في إيمانه بصواب المثل الأعلى ، فها هنا نجد أميره أقرب كثيرا إلى أمير العصور الوسطى عند جون أوف ساليزبوري منه إلى صورة الأمير عند معاصره ماكيا فيللي :

« طالما وأن الأمر لن يكلفنا غير كلمات ، إذن حدثنا عن إيمان بكل ما يرد على خاطرك لتعلم أميرك .

وأجاب سيدي أوتافيانو :

« ثمة أشياء أخرى كثيرة ياسيدتي يمكن أن أعلمه اياها شريطة أن أحيط بها علما . فمن بين أمور عديدة ، ينبغي عليه أن يختار من بين رعاياه عددا من أنبل وأحكم وجهاء المجتمع ، ليستشيرهم في كل شيء ، وأن يوليهم سلطة وحرية آمنة حتى يصدقوه الحديث عن كل ما يدور بذهنهم فيما يتعلق بكل الأمور دون كلفة أو شكليات ، وحري به أن يحفظ مثل هذا السلوك نحوهم ، بحيث يدركون رغبته في معرفة الحقيقة عن كل شيء ، وأنه يمقت كل صنوف الزيف . وأنصح إلى جانب مجلس النبلاء هذا أن يجري اختيار رجال آخرين أدنى مرتبة من بين الشعب ليتألف منهم مجلس شعبي ليتشاور مع مجلس النبلاء في أمور

المدينة ، العام منها والخاص . وهكذا يمكن أن يتألف من الأمير (على رأس الدولة) ومن النبلاء والعامة (أعضاء) مؤسسة موحدة ووحيدة ، والحكومة التي تنبثق أساسا عن الأمير وتضم الآخرين أيضا . وهكذا تأخذ هذه الدولة صيغة الأنواع الثلاثة الجيدة للحكم : الملكية ومجلس الشيوخ والعامة .

"ثانيا ، سأوضح له أن من بين هموم الأمير تغدو العدالة أهمها شأناً ، ويقتضي الحفاظ عليها اختيار الحكماء المجربين لتولي مهامها ، ممن يتمتعون ببصيرة صادقة وطيبة وصلاح . وما سوى ذلك لن يكون بصيرة وحكمة بل مكراً ودهاء . وإذ أعوزهم الصلاح فإن مهارة المدافعين وحيلتهم يفضيان دائماً وأبداً إلى خراب ودمار القانون والعدالة ، وهنا يتعين أن يقع وزر كل ما يرتكبونه من أخطاء على عاتق من اختارهم لشغل هذا المنصب . »

« ويحسن بي أن أحدثه عن العدالة وكيف تغرس تقوى الله ، وهي واجب كل البشر ، خاصة الأمراء الذين ينبغي عليهم أن يحبوه سبحانه حباً يسمو على حبهم لأي شيء آخر ، وأن تكون التقوى هاديهم في كل أعمالهم يبتغون بها وجهه تعالى ، فهو الغاية الحقة . وكما قال زينفون* « ان نحبه ونمجده سبحانه دائماً وأبداً ، ولكن لنحبه ونمجده أكثر وأكثر عند الرخاء ، حتى يحق لنا أن نسأله تعالى الرحمة وقت الشدة . . . »

إن المزج هنا بين زينفون وبين الرب المسيحي ليس سمة غريبة على الإطلاق . فالطابع العام طابع أفلاطوني ، وقد تخفف ليلائم استخدامات طبقة ارستقراطية - وكذلك مقلديها ممن يؤرقهم تعلم آداب السلوك على يد الإنسانيين الجدد .

وغالباً ما تعني الفضيلة في الممارسة العملية فعل شيء ما أو فعل أي شيء أفضل من الآخرين . والمهارات التي تجلها هي مهارات البطل الذي يحطم الرقم

---

* زينفون (٤٣٠ - ٣٥٦ ق . م) مؤرخ يوناني وقائد أثيني، كان صديقاً وتلميذاً لسقراط.

القياسي . ولكن الأمر رهن في أغلبه بنوع الأرقام القياسية التي يحاول البطل تحطيمها . وكان عصر النهضة في هذا غير واضح أو محدد شأنه في مجالات أخرى . حقاً لم تكن النهضة لتؤثر محاولات تحطيم الأرقام القياسية في اتجاه الزهد ، فلم يكن الصوم ولا الصوف الخشن ولا النسك أسلوبها . ولكن أي شيء آخر ممكن في الغالب الأعم . ذلك أن دون جوان ومغامراته النسائية الشهيرة التي تجاوزت ١٠٠٣ في اسبانيا وحدها يعتبر حسب تقاليد الرومانسية أحد محطمي الرقام القياسية .

وواضح أن دون جوان لم يكن لديه وقت كاف ليحدد رقمه القياسي . ذلك أن دون جوان يبدو ، حتى في الصورة الأسبانية الأولى للأسطورة ، إنساناً تعساً مدفوعاً في شئون مغامراته العاطفية التي لاحصر لها بقوة شيطانية غير ما تعنيه هوليود وغير ما يعنيه أكثرنا بالجنس . ودون جوان في الحقيقة أخ لشخصية أخرى في الأسطورة أصبحت في عصر النهضة شخصية أدبية ـ وهي دكتور فاوست . فكل من فاوست ودون جوان ينزعان إلى الإفراط ـ إذ إن طلباتهما وحاجاتهما مفرطة . ومع هذا فإنهما عاجزان عن إشباع طلباتهما التي لاتنتهي بأسلوب التقاليد المسيحية غير الدنيوية . وبات لزاماً عليهما الحصول على ما يبتغون بلحمه ودمه هنا والآن ، شأنهما في هذا شأن الآخرين من بني البشر . بيد أن حاجاتهما ليست حاجات الآخرين وإنهما ليستحيان من التفكير في أنهما يمايزان قليلاً بين الروح والجسد لتهدئة إلحاح حاجاتهما . وهما يكابدان في دأب ودون كلل لبلوغ شيء لانهائي يجده رجال من أمثال شبنجلر لدى الشماليين وفي الإنسان الفاوستي . وحيث إنهما من أبناء النزعة الإنسانية فإنهما يسعيان للحصول على كل هذا بدون إله ، أو نظريه أو نرفانا (الفناء في المطلق) أو أي وسيلة صوفية أخرى لفناء الذات .

ولم يكن ليتوفر لهم في حياة الواقع هذا الحس بتجاوز الحدود والتسامي عليها إلا عن طريق بذل الجهد وصولاً الى الرقم القياسي ، وإلا عن طريق هذه الدفعة الواعية من أجل الإفراط في تلك الصفة التي سميناها الطلاقة المفعمة بالحيوية .

ولكن هذا الكد وصولا الى حد الإفراط في مجال الفنون الجميلة عاقتة درجة التوقير والإجلال لأعمال الإغريق والرومان . فلا يزال فنان النهضة تثقله مشكلات استنباط أعماله من الطبيعة والواقع ، ويملؤه إحساس بالابتعاد عن كل ما هو برى جامح أو تجريدي أو غير مفهوم وواضح . إنه قادر على أن يأتي أعمالاً ضخمة جليلة مثلما كان مايكل أنجلو مغرماً بذلك . ولك أن تعجب ما شاء لك العجب بأعمال مايكل أنجلو ، ولكنك ستسلم بالضرورة حين تتأمل أعماله - مثل لوحة النبي داود ، ولوحة الرب وآدم وحواء في كنيسة سيستين - إن ثمة إحساسا بالتوتر والانفعال وأن ثمة مكابدة بطولية لبلوغ ما هو بطولي وما يفيض قوة طاغية . والحقيقة أن مجرد وسم الرب ، إلهاً عظيماً جباراً على سقف الكنيسة إنما كان تعبيراً عن هذا الطراز الذي يتلاءم مع الإنسانيين أصحاب النزعة الطلقة المفعمة بالحيوية - ويتلاءم مع أكثر من باباً من البابوات أصحاب النزوع الإنساني . وليست المسألة هي أن العصور الوسطى في أوجها كانت تتردد في عرض الرب في صورة قريبة ووثيقة الصلة بالبشر عن طريق الرسم أو النحت . ذلك أن الرب يظهر مرسوماً على لوحات يوم الحساب ، وهو الموضوع الأثير لدى نحات العصور الوسطى في مراحلها الباكرة على وجه الخصوص . ولكنه لم يكن ليبدو في صورة فارس مثالي بالغ غاية الكمال . وظهر في أواخر عصر النهضة ميل إلى قصر التعبير المجسد على يسوع والعذراء والقديسين

وإذا انتقلنا إلى مجال الكتابة بكل ضروبها ، بما في ذلك كتابات العلماء ستتضح لنا خاصية عصر النهضة الممثلة في المكابدة ابتغاء كل ما هو فريد فذ وعظيم ومتطرف . وسبق أن أشرنا الى نزعة التأنق البلاغية المعروفة باسم Euphuism ونزعة الجونجورية (الاسلوب المتكلف ذو اللغة المعقدة والفكرة الغامضة) Gongorism في مجال الأدب . والواقع اننا لانكاد نعثر على كاتب لم يكن باذلاً أقصى الجهد في مرحلة من مراحل حياته الأدبية ليكون هو ذاته ، بمعنى أن يصبح أسلوبه متكلفاً مفرط التأنق ، عسير الفهم زاخراً بالمجازات والرمز ، مغرباً في الخيال . ونجد احياناً أكداساً لايصدقها عقل من

التفاصيل الدالة على الحذلقة الثقافية والمعارف الشاذة وخبرات زائدة غريبة من كل نوع ، على نحو ما نجد عند رابليه . وأحس الكتاب الفرنسيون من أتباع المدرسة المقيدة الذين جاءوا في فترة متأخرة بصدمة من خصوبة وهلامية أسلوب رابليه ، ومن ثم أطلقوا عليه صفة « الأسلوب القوطي » وهو غير صحيح بطبيعة الحال . إنه لا يعدو كونه إنسانياً طلقاً ، متحرراً إلى حد بعيد ، كان سيبلغ به الضيق أشده كمفكر لو أنه في القرن الثالث عشر .

(إنه بطبيعة الحال ما كان ليكتب في القرن الثالث عشر ، بل سيلتزم بمهنة الطب وهي مهنته ، يتفانى من أجلها دون أن يساوره قلق لا مبرر له عن جهله) وتبرز هذه الخاصية أحياناً في أسلوب من النثر كان سيبدو في أي حقبة أخرى أسلوباً متكلفاً إلى حد غير مقبول ، مثل أسلوب سير توماس براون* في كتابه«فن الجرار»، ويمكن القول إن هذه هي السيطرة البائدة للاتينية شيشيرون . ولكن كان هذا هو الأسلوب الذي ارتآه هؤلاء الكتاب ملائماً ، وسعوا اليه عامدين . وكان كاتب النهضة أحياناً لايعرف أين يتوقف وهو عيب قد يبدو غير مرهون بزمن في مجال الأدب ، ولكنه كان شائعاً تماماً في تلك الأيام . وهذا لايصدق فقط على الكتاب الأوائل من أصحاب النزعة الطلقة من أمثال رابليه . إذ إننا نلمسها لدى كتاب متأخرين نذكر منهم الشاعر سبنسر‡ الذي نظم قصيدة « ملكة من بلاد الجان » Faerie Queene التي لم تكتمل والتي بلغت ثمانين نشيداً .

أخيراً فإن خاصية الإفراط هذه ستتضح في أعمال رجل عاش بعد أن توفى أعلام الحقبة الأخيرة من عصر النهضة . فقد اعتاد كل النقاد الأمريكيين أن يطلقوا بين حين وآخر صفة « النهضة » على توماس وولف ، الروائي الأمريكي

---

* سير توماس بروان (١٦٠٥ ـ ١٦٨٢) كاتب وطبيب انجليزي ، نشر في عام ١٦٥٨ كتابه « فن الجرار » تناول فيه موضوع « الموت والخلود » (المراجع) .

‡ أدموند سبنسر (١٥٥٢ ـ ١٥٩٩) شاعر انجليزي أشهر مؤلفاته ديوانه المسمى « ملكة بلاد الجان » (المراجع) .

أحد أبناء كارولينا الشمالية والذي مات عام ١٩٣٨ . وكان النقاد على حق في هذا ، ولديهم ما يبرر إطلاق هذه الصفة . إذ كانت رغبات وولف شهوات كلها وكانت شهواته نهمة لاتشبع . ويحكي في روايته « عن الزمن والنهر » كيف اعتاد وهو شاب خريج جامعة هارفارد أن يقضي وقته داخل المكتبة التي كانت تضم آنذاك ما بين مليونين وثلاثة ملايين مجلد ، وشرع في قراءتها كلها ، يروح ويجيء بين صفوف الكتب المتراصة ، يلتقط كتاباً إثر آخر . ويحدث في لحظة من لحظات التركيز أن يسجل كل كتاب في زاوية من زوايا عقله ، ويضيفه إلى رقمه القياسي . وعجز عن الإجهاز على المليون الأولى ، وكان بينه وبين هذا الهدف بون شاسع ، غير أن هذا لايعني أكثر من أن من العسير أن يعود عصر النهضة ثانية . ولاريب في أننا لو تصفحنا أعمال وولف ستتضح لنا أكثر الفكرة التي سعينا إلى بيانها .

يجب ألا يذهب بنا الظن إلى أن هؤلاء الإنسانيين أصحاب النزعة الطلقة كانوا جميعاً جامحين ، ولم يكن بينهم أبداً من استمتع بلحظة هادئة . إن منهم من كل وتعب إذا ما امتد به العمر طويلاً . ومنهم من شق طريقه ظافراً رغم الأنواء والضغوط في سبيل الوصول الى ما اتفق عالمهم على تسميته باسم الحكمة . ويبدو أن بعضهم حرص دائماً على أن يتيسر له نوع خاص من الحكمة عن البشر . غير أن صفاء النفس والحكمة أو حالة التوازن التي تتولد بالضرورة من هذا الأسلوب للحياة الذي حدده عصر النهضة إنما تختلف تماماً عن حالة التوازن التي عرفتها العصور الوسطى المدرسية (الاسكولائية) ومختلفة تماماً عما يراه مفكر كلاسيكي مقيد مثل بوالو . وإن شكسبير بكل أعماله وأمجاده وبيئته ينتمي إلى أولئك الذين سميناهم إنسانيين ذوي نزعة طلقة . إذ تتوفر فيه أكثر خصائص أساليب مدرسة الماناريزم « التأنق والمبالغة Mannerism »[٢١] لعصر النهضة كما انه اقتدى بأكثر الطرز المستحدثة في عصر النهضة . كان رجلاً حكيماً ، ولكن إذا شئنا الحكم عليه في ضوء أعماله ـ وربما لحسن الحظ أن ليس لدينا سواها للحكم عليه ـ فإننا نجد فيه مرارة لانجدها في المسيحية

الأرثوذكسية ، ولانجدها في عصر التنوير . إننا نلمس عنده كل ازدراء عصر النهضة للعامة ولكل ما هو مبتذل ، فلم يكن شكسبير ديمقراطياً على الإطلاق . وليس ثمة بينة واضحة على أن شكسبير كان مسيحياً . إذ تعوزه يقيناً الحرارة المسيحية والشعور المسيحي بإرادة الرب . والقدر والكون ومسار الأشياء تبدو عنده أموراً لاصلة لها بالإنسان ، وليس الإنسان غاية لها ، بل ولانستهدف تجربة الإنسان واختباره . إنه لايؤمن على ما يبدو بأي وسيلة لتغيير هذا . وهو ، كما هو واضح ، ليس بالرجل الذي يتصدى لقضايا الخير . والغريب أنه ينتهي ليكون قريباً جداً من مونتيني الذي لم يكابد ما كا بده شكسبير من اضطراب وقلق وحماس . فالعالم مكان شائق ، وهو عند الشباب مكان مثير ، ولكنه ليس أنيساً للغاية في واقع الأمر ، وهو يقيناً ليس مكاناً معقولاً .

إن الحركة الإنسانية في القرون الأولى من العصر الحديث ليست اتجاهاً من النوع الذي يمكن إيجازه وإجماله في وضوح . وكما أشرنا سابقاً فإن من ينسق ويصنف العلوم الطبيعية لا يتوقع أن تكون تصنيفاته جامعة مانعة . إنه يعرف أن أنواعه في حياة الواقع تختلف وتتباين وتتداخل ، ويعرف أيضاً أن عمله غير كامل تماماً ، وأن المفكرين الذين تقاسموا بعض الوسائل والمعتقدات الإنسانية كانوا أيضاً جزئياً مؤمنين موحدين ، ويقتدون بالتقاليد المسيحية المباشرة مثل سير توماس مور على سبيل المثال ـ وهو الآن في الحقيقة القديس توماس مور . واقترب بعض الإنسانيين قرباً شديداً من العقلانيين الذين سنناقش فكرهم في الفصل الثالث ، حتى كادوا يقبلون النظرة الميكانيكية عن الكون . غير أن الاتجاه الإنساني يمكن على الرغم من ذلك فصله جزئياً ووصفه . إنه يختلف عن المسيحية التاريخية الغربية في زمانها من حيث إنها لاتثق في النزعة المدرسية وفي كل بناء العصر الوسيط ، ومن حيث كراهيتها لجوانب النزعة البروتستانتية المغرقة في الطابع الإنجيلي والعهد القديم . وتختلف عن النزعة العقلانية من حيث إنها ، على الرغم من اقتناعها بسمو ما هو طبيعي على النزعة الشكلية والنزعة الكهنوتية والتقليدية للعصور الوسطى ، تتعلق أو تسمى

للتعلق بالفكرة القائلة بأن الانسان ليس في إجماله جزءاً من الطبيعة ، وبأنه ليس فقط أذكى الحيوانات وأكثرها مهارة بل إن من الغريب ألا يكون حيواناً تماماً .

إنما الكائن البشري ، أو الكائن البشري الكامل المركب ، هو في نظر المفكر الإنساني معيار . وإذا شئنا مزيداً من التبسيط نقول إن شعار المفكر الإنساني قد يكون : لا الإنسان الكامل (وهذه هي النزعة الموحدة) ولا الإنسان الأدنى (النزعة الميكانيكية) . فالنزعة الإنسانية إذن نسق من القيم ولها كما لاحظنا نطاق ومدى من السلوك المحدد الواقعي مثلها كمثل أي مذهب من مذاهب القيم الكبرى في عالم الغرب . إن الإنسان يمكن أن يكون معياراً لكل شيء ولكنه ليس معيار قياس دقيق محكم . إنه يستطيع على سبيل المثال أن يفرط في الشراب عن نحو بهيمي ، أو أن يعزف عن الخمر إلا من جرعة للعلاج ، أو أن يحرمها على نفسه ويتشدد في تحريمها ، ويسعى لكي يمتنع عنها الآخرون ، ويحثهم لكي يحرموا على أنفسهم كل المشروبات الكحولية على اختلاف أنواعها ، ونلاحظ على مدى القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة أن الأقلية المثقفة التي استهواها أن تصف نفسها بالانتماء إلى الحركة الإنسانية قد اتجهت وبصورة محددة نحو النوع الثاني من هذه الممارسات ، وآثرت الاعتدال ولكن النزعة الإنسانية خلال أوج الشهوانية في عصر النهضة لم تكن مقيدة على هذا النحو . إذ كان يمكن أن تكون متمردة فظة مع رابليه ، رقيقة وديعة مع مور ، أكاديمية مع ارازموس ، «مهتاجة مع تشلليني ، مرتابة شكاكة ومتسامحة مع مونتيني ، بل ويمكن أن تكون في بلاط لورنزو العظيم في فلورنسا ذات نزعة أفلاطونية جديدة مع سيدات فاتنات وسادة أرستقراطيين .

الاتجاهات السياسية للحركة الإنسانية :

هذان القرنان اللذان ينصب عليهما اهتمامنا هنا يوصفان عادة في التاريخ السياسي بـ « حقبة النظرة المطلقة أو الاستبدادية Absolutism» ومن الحقائق

التاريخية أن الدولة الإقليمية الحديثة قد انبثقت خلال هذين القرنين عن دولة العصور الوسطى في كل أنحاء العالم الغربي ، حتى حيثما لم تكن الوحدة الإقليمية ، مثلما هو الحال في الولايات الجرمانية ، من نوع الدولة القومية المعهودة لنا الآن ، بل كانت أراضي أمير من الأمراء أو مدينة حرة ربما لاتزيد مساحتها عن سابقتها في العصور الوسطى . وأبسط مظهر عملي لهذا التحول يتمثل في وجود سلسلة واحدة من السلطة داخل الوحدة الإقليمية الجديدة يظاهرها ويدعمها نظام متدرج من دور القضاء وقوة مسلحة من شرطة وجيش يشرف عليها ويديرها أولئك الذين على رأس السلسلة . وظلت بقايا الإقطاع راسخة هنا وهناك . ولم يكن لهذه الدولة الجديدة جدول التنظيم المحكم وتسلسل الأوامر على نحو ما نجد في الجيش الحديث . ولكن كان الفارق كبيراً بينها وبين الربط في العصور الوسطى بين الحقوق والواجبات وبين موازنة السلطات بالعادات المقيدة . ذلك أن الدولة الحديثة ـ حتى في أحدث صورها المعاصرة لنا الآن ـ لم تكن أبداً ذلك المجتمع الصارم الفعال المنظم والمنسق بدقة مملكة النمل كما صوره كثيرون من النقاد . وانما نشأت تاريخياً ، وجزئياً على الأقل وفاء بالحاجة الى التوحيد القياسي وضمان الفعالية ، وابتغاء كبح الميل البشري الى الشرود والكسل والانحراف .

ولعل من المناسب ان نلجأ هنا ثانية إلى اثنينية بسيطة ـ فلو أننا قابلنا بين السلطة (القهر) وبين الحرية (التلقائية) ووضعناهما على طرفي نقيض فإن الدولة الجديدة بكل صورها حتى ولو كانت هذه الصور ديمقراطية ستبدو لنا في المقابلة أنها تنتمي الى السلطة . وثمة بطبيعة الحال تباينات تاريخية وجغرافية كبيرة كما أن بعض الدول قد تكون أدنى كثيراً من القطب المطلق للسلطة الاستبدادية بالقياس إلى غيرها بيد أنها جميعها لها هيمنة سياسية على أفراد المجتمع أكثر مما كان مألوفاً في العصور الوسطى .

والأمر اليقيني أن نظرية الدولة المطلقة قد صيغت خلال هذه السنوات صياغة صريحة سافرة كما لم يحدث من قبل(بل إن نظرية الدولة الشمولية الحديثة تحجم

عن التصدي لكلمات عذبة مثل الحرية والديمقراطية أكثر مما فعلت نظرية الدولة المطلقة) وها هو هوبز[٣٣] الفيلسوف الانجليزي في القرن السابع عشر قد ابتكر كلمة التنين Leviathan للدلالة على الدولة الجديدة ، والتي ظلت منذ ذلك الحين موضع الاتهام من جانب أصحاب مذهب الحرية . أستخدم هوبز مفهوماً قديماً للنظرية السياسية ، يحظى بتراث عريق من التوقير والاحترام ابتداء من الدولة الرومانية ومروراً بالعصور الوسطى ، ألا وهو مفهوم العقد الاجتماعي . غير أنه حرف هذا المفهوم عن موضعه والذي كان يدعم إجمالاً جانب مذهب الحرية ، ولاءم بينه وبين النظرية الاستبدادية . لقد كان من المفترض أن العقد يفرض حدوداً على كل الأطراف المشتركين فيه ، الحكام والمحكومين على سواء . ولكنه قبل كل شيء يضع نوعاً من السياج يشعر الفرد داخله أنه مستقل بنفسه . غير أن العقد على يد هوبز ضم كل الأفراد تجنباً للحرب المروعة بين الكل ضد الكل والتي قد تسود لو ظل الإنسان في « حالة الطبيعة » (سنضطر إلى العودة إلى فكرة حالة الطبيعة ولكن سنجتزيء الآن بالإشارة إلى أن هوبز اعتبرها أسوأ الأمور حتى ليتشكك في وجودها أصلاً في الماضي) وتعاقد الأفراد فيما بينهم الواحد مع الآخر لتنصيب الملك ، أو السلطة التي تفرض القوانين التي يتعين أن يذعن لها الجميع ومن ثم تفرض النظام محل فوضى حالة الطبيعة . ولكن ليس ثمة عقد بين الفرد ، أو بين أي مجموعة من الأفراد ، وبين الملك . فالملك مطلق السلطة ، وعلى الفرد الإذعان المطلق للملك . بيد أن هوبز وضع في الحقيقة تحفظاً واحداً : إن الملك قائم لحفظ النظام ، ولكفالة أمن الفرد ، وإذا ما أخفق في تحقيق هذا الهدف وسادت الفوضى وباتت الحياة تهددها الأخطار فإن الفرد يكون له الحق حينئذ في أن يحمي نفسه وحياته وأمنه قدر استطاعته . ولكن هوبز لم يكن متعاطفاً بقلبه مع هذا التحفظ الفرضي وإنما كان يؤيد بقلبه وضع الملك فوق العقد الذي ابتدعه وأوجده .

ولم تكن نظرية العقد ، كما سنرى فيما بعد أرضاً آمنة تماماً لأنصار النزعة الاستبدادية المطلقة في صورتها التي جاءت بها في عصر النهضة عن النظام الملكي

المطلق . وأضحت في الحقيقة من أنفع الأسافين لإدخال الأفكار الديمقراطية . ولكن كانت هناك ترسانات كاملة من الحجج والنظريات الميسورة لأصحاب نظرية الملكية المطلقة والتي زودتهم بها الثقافة التاريخية المتاحة لكل المتعلمين . واستمدوا حججهم من الكتاب المقدس ـ خاصة العهد القديم ـ والتاريخ اليوناني والروماني ، وآداب آباء الكنيسة (والكاثوليك منهم على الأقل) بل ومن البدايات الفجة في مجالات المعرفة مثل دراسات ما قبل التاريخ وعلم الأجناس البشرية . ولن ندهش إذا عرفنا أن أعداء نظرية الحكم الملكي المطلق في القرنين السابع عشر والثامن عشر استندوا إلى هذه المجالات ذاتها وتزايد اعتمادهم عليها في محاجاتهم . فلقد سلم الحس السليم منذ زمان طويل بما ينكره أصحاب العقلية المرهفة دون سواهم ألا وهي أن الشيطان بوسعه هو أيضاً أن يستشهد بالكتاب المقدس .

وقد يكون من الممل ومن غير المفيد أن نستعرض الأعداد الضخمة من الحجج التي ساقها أصحابها دفاعاً عن نظرية الحكم المطلق . ولعل خير مثال نجتزىء به هنا هو النظرية الأبوية « البطريركية » والتي بلغت حد الكمال بين الكتاب الإنجليز على يد جون لوك [٣٢] في كتابه الذي خصص جانباً كبيراً منه لكي يفند ويهلهل كتاب سير روبرت فلمر وهو « البطريرك أو الأب Patriarcha » وتستحق النظرية الأبوية أن نوليها اهتماماً ودراسة كمثال للوسائل المعقدة والملتوية لما اصطلحنا الآن على تسميته كطراز جديد « العقلنة » أو التبرير العقلي Rationalization أو شيء أكثر مدعاة للازدراء. ومن الواضح أننا هنا لا نتناول النظريات العلمية ، والمعارف التراكمية ، ولكننا نعالج الجانب الرئيسي من التاريخ الفكري ، وما يختص منه أساساً بالعلاقات البشرية .

ويمكن القول في أبسط عبارة أن الكاتب الملكي يسعى جاهداً لكي يصوغ بالكلمات الأسباب التي تدعو الأفراد إلى الإذعان لحكم الدولة المركزية الجديدة ، وهي حكومة يرأسها ولو على نحو رمزي ملك . ويحاول في النظرية الأبوية (البطريركية) أن يناظر بين علاقة الأب بالابن وبين علاقة الملك

بالرعية . ويعطي لنفسه الحرية في استخدام الاستعارات المجازية التي يسمى فيها الرعية « أبناء » أو « قطيعاً » ويسمي الملك « الأب » أو « الراعي » أو ما شاكل ذلك من أسماء ولاحظ بعض الرحالة الأوروبيين الساخرين أننا لانزال حتى اليوم وفي الولايات المتحدة يتولى الأبناء تربية ورعاية الآباء ،و يسود شعور بأن علاقة الطفل بالأب في صورتها السوية هي علاقة خضوع الطفل وطاعته لأبيه وأنها لا تزال قوية للغاية . وقد تباينت قوتها باختلاف الأزمان والأمكنة غير أن التراث الثقافي الغربي يلقي بثقله في اتجاه دعمها . وتبدو في نظر الكثيرين أنها حقيقة من حقائق الحياة . ولقد كان المجتمع العبراني الذي قام بجمع « العهد القديم » مجتمعاً أبوياً صارما حيث كان الابن يخضع خضوعاً كاملاً لسيطرة الأب . وإذا ما تصفحت العهد القديم فإنك ستقع في كل صفحاته تقريباً على نصوص ملائمة تبرز فظاعة وشذوذ عقوق الأبناء لآبائهم وكذلك كانت سلطة الأب Patria potestas في المجتمع الروماني سلطة مطلقة خلال عهود الجمهورية حتى إنها كانت تمتد إلى التحكم في حياة الابن . وانتقل القانون الروماني إلى مجتمع العصور الوسطى وانتقلت معه التأكيدات الجازمة لسلطة الابوين . ولجأت المسيحية كثيراً إلى استخدام السلطة والعواطف الأبوية التي كانت قد نمت في المناطق المحيطة بها . ولعل استخدام الراعي والقطيع من العبارات الشائعة الراسخة ، كما أن قسيس الكنيسة يسمى « الأب » .

وكم كان يسيراً التوسع في هذا التشبيه المجازي ليمتد من الكنيسة إلى الدولة سيما وأن النموذج الجديد للدولة الحديثة في البلدان الكاثوليكية وكذا البروتستانتية اتخذ كلما كان مستطاعاً المكانة الروحية والروابط البشرية الوجدانية التي تمركزت خلال العصور الوسطى في صورة مؤسسة داخل الكنيسة.ولايستطيع أحد أن يقطع عن يقين إلى أي مدى جاء هذا التحول عن روية وتفكير مقصود . والشيء اليقيني أن رجالاً من أمثال فيلمر Filmer لم يكونوا من ذوي الاستعداد العقلي الذي يسمح لهم بأن يقولوا لأنفسهم « لقد تدبر البابا أمره وأعد خطته ليستغل إلى أقصى حد فكرة أنه الأب المقدس ويجعل منها أداة يدعم بها سلطانه . إذاً لماذا نعجز نحن عن دعم سلطة الدولة إذا ما واصلنا الإلحاح على تأكيد فكرة أن ملكنا هو

الأب لشعبه ؟ » ولكن الأمر على النقيض تماماً ، إذ إن فيلمر كان على وجه اليقين مقتنعاً بصدق نظرياته مثلما كان توم بين مقتنعاً بصدق نظرياته المناقضة تماماً لهذه .

بيد أن النظرية الأبوية « البطريركية » هي مجموعة من الحجج التي تعتمد إلى حد كبير في قوة إقناعها على العواطف وليس على القدرة المنطقية والتمرس على التفكير المنطقي عند من يرتضونها.إنها أدخل في باب المجاز وليست نظرية ، ويمكن أن يتكشف زيفها وكذبها لأي إنسان لمجرد أن يقول لنفسه إنه يشعر أن الملك بالنسبة له ليس أباً بأي حال من الأحوال . ويمكن ان يقول المرء لنفسه خاصة إذا ما ظل داخل إطار وحدود النزعة الإنسانية أو العقلية ، إن ثمة نوعاًواحداً فقط من علاقة الأب ـ الابن ، وهو ذلك النوع الذي نسميه علاقة بيولوجية وكانوا هم في أيامهم يسمونهاعلاقة طبيعية.والنظرية الأبوية ، من حيث هي إذعان أعمى من الرعية للملك (أو المواطن للحكومة) لايزال بالإمكان تقديم المزيد لتفنيدها إذا ما أطلقت عواطفك لتنساب في الطريق السوي لها ، واتخذت محلها بديلاً آخر وتشبيهاً مجازياً مناقضاً يزعم مثل ما تزعم أنه النظرية الحقة . وهذا هو ما فعله جون لوك ومن سار على هديه عندما أكدواأن العلاقة الحقيقية بين الرعية وبين الملك هي علاقة الوكالة . فالملك ليس الأب لرعيته ـ إنما هووكيلهم . إنه قائم ليهيىء لهم حكماً طيباً، وإذا ما أخفق في ذلك فإن لهم الحق في خلعه مثلما يخلع المرء وكيلاً له ويسحب ثقته منه بعد أن يثبت أنه غير أهل لذلك ولم يعد الموكل مقتنعاً به . وتبدو نظرية وكالة الحكومة في نظر جمهرة الأمريكيين أمراً معقولاً تماماً . ولكن الذي لاشك فيه أن النظرية الأبوية كانت أكثر تعبيرا عن الرأي العام على مدى التاريخ الطويل للعالم الغربي .

والحقيقة أن النظرية الأبوية تبدو بصورة أو أخرى أبدية في تناولها للعلاقات الاجتماعية . ونحن نعرف جميعاً أن علماء النفس المحدثين اقتداء منهم بفرويد ، يؤكدون أهمية علاقة الأب ـ الابن وكلما اضطر علماء النفس إلى معالجة النظرية السياسية والكتابة عنها لجئوا ثانية إلى النظرية الأبوية . حقا إنهم يؤكدون على

مشاعر الابن المتناقضة من اعتماد على الأب ورغبة في التمرد عليه . وصحيح أيضاً أنهم يرون أنفسهم علماء ويدعون انهم يضيفون إلى رصيد المعارف التراكمية . ولكن لنقرأ كتاب السيد جيفري جورير « الشعب الأمريكي » Geoffrey Gorer,s the American peopleنراه يفسر سياستنا وثقافتنا في ضوء عقدة الأب وعقدة أوديب . ثم ينتهي إلى تفسير فرويدي مثير عن ولع الشاب الأمريكي بالحليب ومن المرجح كثيراً خلال القرن الثالث والعشرين أن تبدو هذه الملاءمة التي اصطنعها جورير في التشبيه القديم بالأب عملاً لا يقل سخفاً عما قام به سير روبرت فيلمر كما نراه نحن الآن .

وظهرت حجج أخرى تأييداً لنظرية الحكومة الملكية المطلقة . عادت إحداها إلى الماضي تستشهد به إلى الدولة الرومانية . ولم يكن المقصود الدولة الرومانية كجمهورية ، بل الامبراطورية الرومانية المتأخرة عندما أصبحت الدولة ذاتها خاضعة لنظام البيروقراطية وعلى رأسها أمير مستبد . والعبارة الأثيرة هنا هي العبارة القائلة Quod principi placuit legis habet vigorem أي « ما يروق الامير له قوة القانون » وقد عرضت هذه الحجة القضية في صراحة مكشوفة ومفرطة ولعلها كانت أكثر الحجج إثارة من وجهة نظر الجمهوريين .

غير أن العبارة التي حظيت بالتقديس والإجلال ، وسارت مسرى المثل عبر التاريخ هي « حق الملوك المقدس » فالملك إله على الأرض ، دون أي دلالات تجديفية ، أو أنه بلغة النظرية هو نائب الرب وممثله على الأرض ،ومن يعارض إرادته فإنما يعارض مشيئة الرب وهذا هو الكفر والتجديف . والملك مبارك من الله ـ والحقيقة أن سوابق العصور الوسطى تشير إلى أن ملوك أوروبا كانت تجري لهم مراسم خاصة في حفل التتويج منها دهان جسد الملك بالزيت المقدس . ويمكن أن يندرج تحت هذا الرأي الجانب الأكبر من ترسانة الحجج المؤيدة للسلطة الملكية المطلقة .

ومن الأهمية بمكان ملاحظة ان الحجج الأساسية الواردة في كل عمليات

الدفاع عن النزعة الاستبدادية الجديدة في الحكم هي حجج تقليدية كلها . إذ ما أن نحرف فكرة العقد تحريفاً بسيطاً حتى نضع أيدينا على نظرية هوبز عن التنين بدلاً من الدولة الإقطاعية المسيحية التي دعا إليها جون سالربوري * . كذلك فإن فكرة الراعي الروحي أو الأب المسيحي تصبح مع تحريف بسيط آخر نظرية الملك الأب الذي لايمكن الخروج عن طاعته .

ويحس كل المعجبين بالعصور الوسطى بصدمة خاصة إزاء تحريف عصر النهضة لنظرية العصر الوسيط عن حق الملوك المقدس . ويؤكدون ، وهم على حق في حدود العبارات اللفظية ، أن نظرية العصور الوسطى يقضي بأن للحاكم ان يحكم تأسيساً على الحق المقدس طالما التزم في حكمه بحدود الله ومشيئته التي أرادها الله منه . إنه حين يحكم بناء على الحق المقدس فليس ذلك بمعنى الحق من حيث هو صواب وعدل أخلاقياً . وإذا أساء الحكم وأفسد ومن ثم أخل بالحق المقدس سقط عنه الحق في الحكم والولاية وتصبح الرعية في حل من واجب الطاعة ، ولها رخصة الثورة عليه . ويتعين علينا هنا أن نتساءل ومن الذي يقضي بأن الملك يحكم وفقاً لحدود الله أم لا ؟ لنفترض أن فريقاً في الدولة قال إن الملك يحكم بما أنزل الله ، وقال فريق آخر لا إنه خارج عن حدود الله ، كيف لنا أن نفصل بين الفريقين ونعرف أيهما على صواب ؟ إن عقل إنسان العصر الوسيط بل وإنسان عصر النهضة بوسعه أن يجيب على هذه الأسئلة في هدوء وسكينة واطمئنان أكثر منا نحن ، فلم تكن تؤرقه فكرة أن هذه الحدود ليس لها وضوح الحقيقة العلمية . وإنما كان عقل إنسان العصر الوسيط وكذلك الحركة الإنسانية قد رسخ في نفسه الاعتقاد بأن إرادة الله واضحة وضوح كل شيء آخر على ظهر البسيطة .

---

* جون سالزبوري (١٣٥٠ - ١٤٠٠) جندي ودبلوماسي ورجل إصلاح ديني انجليزي ، قتله معارضو الإصلاح . (المراجع)

ولكن الحجة التي نراها اليوم ، على الأقل في البلدان المتحدثة بالإنجليزية حجة مفحمة لم تستغل بوضوح أبداً . ونعني بذلك الحجة القائلة بأن الطراز الجديد للدولة الملكية أكثر فعالية وجدوى من الطراز القديم حيث يقضي بأن يتمتع الملك بسلطة مطلقة تيسر له الإطاحة بركام المناطق الإقطاعية المستقلة ذاتياً ، وحتى يتمكن من التطوير العقلاني والتوحيد القياسي مما يتيح لرجال الأعمال من أبناء الطبقة المتوسطة الجديدة فرصة بيع منتجاتهم في سوق أوسع مع ضمانات أوفر ، وفائدة أعم . وغني عن البيان أن تبرير المؤسسة في ضوء نفعها ، وهي حجة نألفها تماماً اليوم ، إنما تبرز في معرض الدفاع عن الملكية حتى لو عدنا في الماضي إلى أيام بير دوبوا Dubois في مطلع القرن الرابع عشر . ولكنها تتداخل وتختلط مع حجج أخرى كثيرة عند أغلب الكتاب والمفكرين موضوع دراستنا هنا . مثال ذلك السياسيون الفرنسيون ، وهم الكتاب الذين وضعوا الأمة ممثلة في التاج ، أيام الحروب الدينية في أواخر القرن السادس عشر ، في موضع الصدارة بحيث تتقدم الفريق الكاثوليكي والفريق البروتستانتي . ويبدو ان هؤلاء كانوا يحملون في خلفية تفكيرهم بعضاً من المفاهيم الشبيهة بمفاهيمنا الحديثة والتي يمكن وصفها بأنها مفاهيم قومية غير أنهم لم يكونوا يتحدثون لغتنا .

ومن أبرز هؤلاء جان بودان Jean Bodin والذي ينظر إليه في الحقيقة على أنه أكثر من مجرد واحد من السياسيين فقد كان بودان عالماً إنساني النزعة ، واسع المعرفة ، متعدد الاهتمامات . واحتل مكانة هامة في تاريخ الكتابة السياسية كواحد من الرعيل الأول من الكتاب الذين عنوا بالطرق المنهجية التاريخية . ولعله في مجال النظرية السياسية أكثر الكتاب اتزاناً في معالجة موضوع السلطة الشائك . وهو بحكم ميوله رجل معتدل معقول . بدأ الكتابة في النصف الثاني من القرن السادس عشر بعد أن استرد أرسطو مكانته عقب محاولة الحركة الإنسانية للحط من قدره والاستخفاف بقيمته ، وأفاد مما تحفل به كتابات أرسطو السياسية من قدر كبير وواضح من الحس السليم . وبرز بودان في نهاية المطاف

كمدافع عن الحكم المطلق للأمير الحاكم . وذهب بودان إلى أن الملك فوق القانون لأنه هو صانع القوانين ويتعين أن يكون كذلك . ولكن سرعان ما يصف بودان هذا الوضع بأنه مبدأ تشريعي فحسب ، ويقول ان الأمير بطبيعة الحال ملزم أخلاقياً بشريعة الله وقانون الطبيعة ، وقواعد العرف والسلوك ، وإذا لم يلتزم بهذا كله فإنه يكون طاغية حتى وإن ظل ملكاً في ظاهر الأمر . ويلوذ بودان أيضاً بالحجة الأبوية التي عززتها سلطة الأب في الامبراطورية الرومانية ، كما لجأ إلى ترسانة الاستشهادات المقتبسة من الكتاب المقدس التي يلجأ اليها الناس عادة .

وقد لايكون من الانصاف في شيء القول بأن كل الفكر السياسي للإنسانيين والكلاسيكيين خلال القرون الأولى من هذه الحقبة كان إلى جانب الحكم المطلق . إذ منذ بداية إحياء الكلاسيكيات الإغريقية والرومانية حسب مفهوم عصر النهضة برز اتجاه يمكن تتبعه كخيط واضح في مسار التقليد السياسي الغربي ويمتد حتى يصل إلى الثورة الفرنسية ، والذي جعل من بروتوس* أحد أبطالها . وهذا هو تقليد النزعة الجمهورية الكلاسيكية وأبطالها من ليفي** ، وكراهيتها الرومانية للملوك - وكذلك في الغالب الأعم تشككها الروماني في العامة المتقلبين Mobile vulgus

وها نحن نواجه ثانية كلمة لها تاريخ ومن ثم يمكن أن تبدو غامضة . فنحن الأمريكيين أميل إلى التفكير في أن صفة « الجمهوري » ليست سوى كلمة أخرى تعني « ديمقراطي » - وهذا شيء منفصل تماماً عن ولع الليبراليين في بلدنا بالقول بأن حزبينا ، الجمهوري والديمقراطي ، مثلهما كمثل التوأمين . ولكن الدولة الرومانية Res publica Romana لم تكن أكثر من التنظيم السياسي الروماني ،

---

* إشارة الى ماركوس بروتوس (٨٥ - ٤٢ ق . م.) الزعيم الروماني الذي قتل صديقه يوليوس قيصر (١٠٠ - ٤٤ ق . م) لأنه رأى ان صاحبه تحوّل إلى حاكم مطلق .

** ليفي مؤرخ روماني (٥٩ ق . م - ١٧ م) أرخ لروما منذ نشأتها . (المراجع) .

والذي كان ـ وظل كذلك إلى حين تأسيس الامبراطورية ـ ذا طابع ارستقراطي سياسي اجتماعي . وافتقد هذا التراث الخاص بالنظام الجمهوري الأرستقراطي أرضه خلال العصور الوسطى ثم عاد ليزدهر في عصر النهضة . ويستحيل بحكم طبيعته ذاتها أن يشكل عقيدة جماهيرية . وإنما كان أولاً وقبل كل شيء دعوى الارستقراطيين وعقيدة الفنانين والمثقفين ، وخاصة الفنانين والمثقفين من ذوي الأصل والمنبت الطيب . وأصبح بطبيعة الحال على يد أنصاره ودعاته هؤلاء لايتسق مع نمط بسيط وشائع وجامد . فقد كانت النزعة الجمهورية الكلاسيكية دائماً على وجه التقريب نزعة تحررية أكثر منها نزعة جمعية أو اشتراكية ، أو أنها على أية حال حينما تؤكد أن النظام والترابط في مجتمع ماينطويان على رعاية الطبقات الأدنى ، فإن هذه هي النزعة الجمعية التي يقتضيها التزام النبالة Noblesse oblige والتي أطلق عليها الإنجليز في القرن التاسع عشر اسم ديمقراطية التوريين Tory Democracy (٢٤) هذا بينما سنجد بالضرورة رجالاً يعملون من أجل إصلاح أساسي وجذري للمجتمع ، وابتغاء التخلص من الفقر مستعينين بجهود الفقراء للوصول الى هذا الهدف . وسنرى أن هؤلاء إنما كانوا في تلك القرون الأولى من العصر الحديث يستلهمون العقيدة الدينية أكثر مما يستلهمون النزعة الانسانية ، وكانوا يرتكزون في دعوتهم إلى مذهب طائفي في الدين يؤيد العنف .

وثمة نزعة جمهورية إنسانية نراها موجهة حقيقة ضد نظام ملكي بذاته . ذلك أن الحروب الأهلية الدينية الكبرى شحذت الفكر السياسي في فرنسا في أواخر القرن السادس عشر مما أدى إلى ظهور نظرية تتسم في ظاهرها بسمة ديمقراطية ملائمة . فقد انبرى البروتستانتيون الفرنسيون (الهجنوت) من أمثال اتيين دي لابويتي Etienne do la Boetie وفرانسوا هوتمان Hotman وتصدوا بحزم لكل نظريات الحكم الملكي المطلق ودعوا بإلحاح إلى نظرية بديلة تقضي بأن السلطة ترتكز في النهاية في يد الشعب . وقدم مؤلف كتاب دعوى قضائية ضد الاستبداد Vindiciae Contra Tyrannos ولعله دي بليسيس مورنـاي — du plessis

Mornay نظرية العقد الاجتماعي واستشهد بشواهد من الكتاب المقدس وتاريخ العصور الوسطى ليبرر التمرد فعلاً بل وقتل المستبدين . ويمكن أن نخلص من هذه الدراسة بشيء قريب جداً مما عرف فيما بعد في القرن الثامن عشر باسم مذهب حقوق الإنسان والحاجة إلى إقامة حكومة دستورية تخضع لمجلس نيابي ، وسيادة القانون . . . . . الخ . غير أن كل هذه الأعمال لم تكن تحمل بعد طابع القرن الثامن عشر . إذ لاتزال تتسم بطابع العصور الوسطى على الأقل من حيث اعتمادها على حجج مستمدة من سوابق تاريخية أو شواهد من الكتاب المقدس ثم غلبه ثقافة العصور الوسطى . ولم يكن هؤلاء بحال من الأحوال من المهيجين للغوغاء . فلم تكن لهم لمسة جماهيرية ، وإنما تحركهم فقط عدالة قضيتهم . ويشعر المرء أنهم معادون حتماً للنظام الملكي لأن الحكم الملكي في فرنسا كان ضدهم ، وأنهم جمهوريون بالضرورة فلا خيار آخر أمامهم . وقدم بعضهم مبدأ « القيادة الطبيعية » وثمة بون شاسع يفصل بينهم وبين توماس بين بل وحتى بينهم وبين بنيامين فرانكلين ، إذ كانوا جمهوريين وليسوا ديمقراطيين .

ولكن ثمة نمط آخر أقرب إلى محور هذه النزعة الجمهورية الارستقراطية . وهو أقرب بمعنى وضع نمط ظل باقياً خلال القرن التاسع عشر ممثلاً في رجال من أمثال لورد بايرون *، بل وامتد حتى القرن العشرين ممثلاً في ولفريد سكوين بلنت **، أو ذلك الممثل الأمريكي لهذا الاتجاه ونعني به المفكر الراحل جوي جون شابمان . وخير مثال جدير بالإعجاب هو ألجرنون سيدني وهو انجليزي من أسرة عريقة من النبلاء ، لقى حتفه على المقصلة عام ١٦٨٣ شهيد المذهب الجمهوري . وضع كتاباً بعنوان « رسائل عن الحكم » . ولم ينشر إلا

---

* اللورد بايرون (١٧٨٨ ـ ١٨٢٤) شاعر انجليزي اشتهر بشعره الذي اعتبر رمزاً للرومانتيكية والليبرالية السياسية . (المراجع) .

** بلنت (١٨٤٠ ـ ١٩٢٤) كاتب انجليزي كان كثير الأسفار في الشرق الاوسط والهند . (المراجع) .

عام ١٦٩٨ ، وذاع وانتشر على نطاق واسع في القرن التالي . والكتاب زاخر بعرض التاريخ الروماني حيث يقدم لنا رؤ ية له في ضوءنبالة المحتد التي عايشت طويلاً النزعة الكلاسيكية البريطانية . ويهاجم الحق الإلهي ويدافع عن سيادة الشعب . وهو لايرتكز على أي مذهب اجتماعي راديكالي ـ فهو في الحقيقة يتحدث بلسان النزعة الدستورية المعتدلة . ولعل سدني لو كان قد عاش في القرن التالي لأصبح واحداً من المفكرين المعتدلين في حزب الأحرار ومبرأ من « المراء الجمهوري ».ويعارض سدني ادعاء اتباع الأسرة الملكية الناشئة ستوارت ومذهبهم عن الحق الإلهي وتأييدهم لقيام طبقة حاكمة انجليزية لها فضائل الرومان دون رذائلهم .

ويدخل ملتون* بحكم سياسته ضمن هذا الفريق من الجمهوريين الأرستقراطيين . إنه إنساني بحسه وممارسته ، وهو أقرب إلى الجانب المقيد منه إلى الجانب الطلق . ولا ريب في أن أشهر عمل نثرى له هو كتاب « أعضاء المحكمة العليا الأثينية (الإريوباجوس) Areopagitica إذ يعد دفاعا كلاسيكيا عن حرية الرأي والتعبير وما يستتبعها من حريات. إن أي دفاع بليغ عن الحرية في الثقافة الغربية يمتاز بالخلود والتحرر من الزمن ، تلك الثقافة التي ما كانت على تلك الدرجة من الحكم القطعي التي تحول دون أن تجعل زناد هذه الحرية يوري . . بيد أن من المشكوك فيه تماما الظن بأن ميلتون استبق بدراسته هذه أفكار حرية العمل Laissez-Faire عن قائلة الحرية الفردية . ومن المهم على أية حال في معرض الدراسة الدقيقة لتاريخ الفكر أن نقرأ معا ونقارن بين الاريوبجيتيكا لملتون وبين كتاب جون ستوارت مل « عن الحرية » الصادر عام ١٨٥٩ . إن تدفق البلاغة الكلاسيكية عند ملتون ربما يحول دون فهم مقصده . وحتى لو سلمنا بهذا فسوف نراه يسوق الحجج دفاعا عن حرية الانتخاب والحرية

ميلتون (١٦٠٨ ـ ١٦٧٤) شاعر انجليزي كبير ناصر الجمهوريين ضد الملكية (المراجع) .

لكل إنساني الفكر وحرية كل من هم على شاكلته ، ولكنه لا يطالب مثل مل بحرية الجميع بما في ذلك النزق والآثم والجاهل ـ اي باختصار للناس كافة .

ويبدو الطابع الارستقراطي لأفكار ملتون السياسية والأخلاقية واضحا تماما في كتاباته الأقل شأنا مثل « خصوم التراث أو أعداء التقاليد الدينية Eikonoklastes وكتاب « الطريق السهل المعبد لإقامة كومنولث حر Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth ـ والكتاب الأخير محاولة غير موفقة للحيلولة دون عودة الملك شارلز الثاني إلى العرش . وطبيعي أن ملتون كان يكره المتشيعين وآمالهم الخرقاء في تحقيق جنة على الأرض . وزايله الوهم إثر فشل نزعة المتطهرين المعتدلة في إقامة منزلة وسط بين طائفتي الانجليكانيين والألفيين[٣٥] . وذهب ملتون مذهب كثيرين غيره من المدافعين عن الحرية الفردية من المثقفين والمهذبين وأكد أنه قصد الدفاع عن التثقيف والتهذيب وليس عن حرية الغلاظ الأجلاف العاطلين من الفكر . وانتهى به المطاف الى أن فقد الثقة في قدرة العامة على التصويت بأنفسهم كأفراد ، أو عن طريق جماعات الضغط ، حتى أنه في خطته لإقامة كومنولث جعل التشريع منوطا بهيئة دائمة أعضاؤها يشغلون مناصبهم مدى الحياة ، فكانت أشبه بمجلس للوردات بدون طبقة النبلاء .

ولكن أكمل عمل صدر لهذه المدرسة من الإنسانيين ويتسم بميول ، لا تنزع إلى اليسار تحديدا ، وإنما تنزع إلى صورة اكثر شعبية لحكومة دستورية ، هو كتاب مفكر انجليزي آخر في القرن السابع عشر . ونعني بهذا كتاب الأوقيانا Oceana لمؤلفه جيمس هارنجتون . والأوقيانا من حيث الشكل هي كومنولث خيالي ، يوطوبيا . ولعلها صورة أملتها عليه الحاجة إلى تجنب الرقابة التي فرضها الدكتاتور الجديد كرمويل في عام ١٦٥٦ وهو عام صدور الكتاب والكتاب رسالة عن الحكم ، زاخرة بالأفكار القيمة العميقة ، ويعرض فيه أهمية توزيع الثروة ويؤكد أهمية البناء الطبقي . وينصح باقامة دولة دستورية تتوازن فيها المصالح توازنا سويا دقيقا وتضم مجلسا للشيوخ أعضاؤه من الارستقراطيين بطبيعة

منبتهم ، وهيئة نيابية شعبية لها حق إقرار أو رفض مقترحات مجلس الشيوخ . وكان هارنجتون يؤ من بالكثير من الأفكار الحديثة منها الاقتراع السري والتعليم العام الإلزامي . ويمكن في الحقيقة تصنيف « الأوقيانا » باعتبارها عمل مفكر عقلاني وكان لها تأثير عظيم على القرن التالي ، غير أن هارنجتون كان له أسلوب كلاسيكي ، وتكوين عقلي كلاسيكي ، ويبدو في كتابه هذا أقرب إلى محاولة تلخيص خير ما في فكر الإنسانيين المعتدلين سياسيا منه إلى محاولة شق سبل جديدة .

ويمكن القول إن فئة الإنسانيين لا يمكن أن تكون بحكم الضرورة واضحة محددة المعالم تماما مثل الاتجاهين الآخرين اللذين ظهرا في القرنين الأولين للعصر الحديث ونعني بهما البروتستانتيين والعقليين . لقد بحث الإنسانيون عن معايير وعن سلطة ، وهو ما كان يشكل دائما وأبدا على مدى تاريخ الغرب أحد الأنشطة الرئيسية لفئات المفكرين . وكانوا في سعيهم هذا (حتى حين ظنوا أنهم إنما يطرحون جانبا كل السلطات على اختلافها ولا شيء آخر) كانوا ينشدون شيئا إنسانيا متميزا ، لا ربانيا ولا حيوانياً . وكانت أول نتائج اهتمامهم بهذا في الممارسة العملية هو هذا التباين المحير والمشوش من المعايير والسلطات الممكنة . ذلك لأن كلمة إنساني ، هي ببساطة شديدة كلمة مبهمة غير محددة بحيث قد تتسع لتشمل كل شيء ، بما في ذلك ما هو إلهي وما هو حيواني .

وعلى الرغم من أننا نعرف جيدا أن تصنيفنا المنهجي لابد أن يكون أقرب إلى الدقة والكمال ، إلا أننا يمكن من باب التيسير فقط أن نمايز بين إنسانيي القرنين السادس عشر والسابع عشر في إطار الفئتين اللتين اطلقنا عليهما اسم « أصحاب الفكر الطلق » و « أصحاب الفكر المقيد » . لقد كان أكثر الرواد الأوائل من أصحاب الفكر الطلق بصورة ما ، حتى حين كانوا باحثين ومفكرين معتدلين . وكان أكثر المهتمين بالحركة الإنسانية في القرن السابع عشر من أصحاب الفكر المقيد أو الملتزم بالقواعد والنظم . ويمكن القول بصورة تقريبية فجة ، وإن كانت مبسطة ، أن المفكرين الأوائل الذين عادوا إلى الإغريق والرومان وجدوا

هناك أن حرية الفرد هي أن يكون الفرد ذاته ، وأن يلتزم ميوله ويصدق معها حتى ولو كانت هذه الميول سلسلة من الانحرافات . ويمكن القول كذلك أن المتأخرين ، وقد مهد لهم الأوائل السبيل إلى الإغريق والرومان ، وبداجزءا من العمل المدرسي ، وجدوا هناك النظام والسكينة والمحافظة والبساطة . واتجه الفريق الأول نحو الاعتقاد بأن على الكثرة أن تتيح للأقلية حرية تأكيد تفردها ـ أو أن الكثرة لم يشكلوا القضية التي تشغلهم . اما الفريق الثاني ، الذي شهد وعانى اهوال الحروب الدينية ، فقد أرقه الاهتمام بالجماهير ، وسبل الإبقاء عليهم في وضع لائق كريم ـ أي انهم باختصار كانوا دعاة للنظام الملكي والحكم المطلق . ولكن لم يكن أي من الفريقين معنيا حقا ، في حماس وفعالية ، بما يمكن ان نسميه الآن بالقضية الديمقراطية . بل إن هذا الرافد من الإنسانيين الكلاسيكيين ، ونعني بهم الجمهوريين الارستقراطيين من أمثال ألجرنون سدني ، لم يكونوا ديمقراطيين .

لقد خلف الإنسانيون أعمالا فنية خالدة لا تبلى مع الزمن . وأدوا دورهم في تدمير اتجاهات العصور الوسطى كما قاموا بدورهم الإيجابي في إقامة الدولة الإقليمية الحديثة ، وتحديد معاييرها وحافزها إلى الكفاية والفعالية . ولكننا إجمالا لا نزال نفتقر بداخلنا إلى إنسانيين على نحو أقل مما تحدثنا به الكتب . فلم يكن الإنسانيون على الإطلاق أعظم معماريي العصر الحديث ولا صناع العقل الحديث . فبقدر ما أسهم هذان القرنان في صوغنا على صورتنا التي نحن عليها بقدر ما كان أهم صناع فكرنا هم البروتستانتيون والعقلانيون والعلماء .

الفصل الثانى

بناء العالم الحديث
الحركة العقلانية

الحركة العقلانية :

مرة أخرى نجد أنفسنا وجها لوجه مع كلمة ضخمة : العقلانية أو الحركة العقلانية ، وهي مثل كل الكلمات المشابهة لها يمكن تعريفها بسبل عدة متباينة ، وسوف نحدد معناها هنا ، بصورة عامة إلى حد كبير ، بأن نقول إنها مجموعة من الأفكار تفضي إلى الاعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية ، ولهذا فإن الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كل ما يدخل خبرته مثلما يفهم ، على سبيل المثال ، مشكلة رياضية أو ميكانيكية بسيطة ، وان ذات القدرات العقلية التي كشفت للإنسان سبيل صنع واستخدام وتشغيل وإصلاح أي آلة منزلية سوف تكشف للإنسان في نهاية المطاف ، كما يأمل المفكر العقلاني ، السبيل لفهم كل شيء عن الموجودات الأخرى .

واذا كان تعريفنا الثالث مجرد مثل إيضاحي يقرب إلينا معنى العقلانية فإنه يفيد مع ذلك في الإبانة عن مدى ابتعاد المفكر العقلاني عن العقيدة المسيحية ، بل وعن بعض صور العقيدة المسيحية مثل النزعة المدرسية (الاسكولائية)[1] ، في تأكيدها قدرة العقل الإنساني على فهم جانب على الأقل من تدبير الله للكون . وهناك بالطبع أشكال متعددة للتوفيق بين النزعة العقلانية وبين المسيحية سنصادف بعضا منها خلال عصر التنوير ، غير أن مسار العقيدة العقلانية يتجه إلى الابتعاد عن المسيحية ، فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي ، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة ، وأقصى ما يعترف به هو المجهول الذي قد يصبح يوما ما معلوما ، ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة ، ولا محل في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما ، وإذا كانت معرفة ما يبغضه فكر معين أشد البغض تفيدنا في تحديد معالم هذا الفكر فإن أبغض شيء إلى العقلاني هو ذلك المزاج الفكري الذي تعبر عنه عبارة « أومن به لأنه مستحيل» Credo Quia Impossibile .

وهكذا تنزع العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون ، وأبقت فقط على الطبيعي ، الذي يؤمن المفكر العقلاني أنه قابل للفهم

في النهاية ، وأن سبيلنا إلى فهمه في الغالب الأعم الوسائل التي يعرفها أكثرنا باسم مناهج البحث العلمي . ويبدو واضحا من الناحية التاريخية أن نمو المعارف العلمية والقدرة المتزايدة على استخدام المناهج العلمية ، مرتبط ارتباطا وثيقا بنمو الاتجاه في النظر إلى الكون والكوزمولوجيا[٢] العقلانية . والحقيقة أن أغلب العقلانيين لهم نظرة كاملة إلى العالم ، وأسلوب حياة مرتبط بإيمانهم بالعقل ، فكثير من العلماء الممارسين كانوا عقلانيين ، وكل من يذهب من العلماء إلى أن المعارف الصحيحة هي فقط تلك التي نصل اليها عن طريق المنهج العلمي إما أن يكون بالضرورة عقلانيا أو شكاكا[٣] ، ولكن من المهم جدا ان نتذكر أن العلم والعقلانية ، وإن كانا قد تداخلا وارتبطا فيما بينهما على مر التاريخ ، ليسا شيئا واحدا على الإطلاق .

والعلم ، سواء أخذناه بمعنى نسق المعارف العلمية المتراكمة أو بمعنى أسلوب معالجة المشكلات (أي المنهج العلمي) لا علاقة له في الحالتين بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة ، ذلك لأنه ، من حيث هو علم ، لا يقدم إلينا مذهبا في الكونيات (كوزمولوجيا) أو في الوجود في ذاته (الانطولوجيا) أو في الغائية . إن العلم ، من حيث هو علم لا يحاول الإجابة ، بل ولا حتى التساؤ ل ، عن القضايا الكبرى المتعلقة بمصير الإنسان وسبل الرب إزاء الإنسان ، أو الصواب والخطأ والخير والشر ، بل إن بعض العلماء لا يكادون يطرحون أيا من تلك الأسئلة الكبرى حتى من حيث هم أفراد ، ويكاد كل منهم أن يسترشد في حياته اليومية بالعرف والسلطة ، مثلما يفعل أكثرنا أغلب الأحيان ، أي إن بعض العلماء قد يكونون بدون فضول ميتافيزيقي أو قلق ميتافيزيقي ، شأنهم في هذا شأن كثير من البشر ، (ولعل هذه النقطة تمثل موضوعا لا يعرف عنه علماء النفس كثيرا ، وإن كان اعتقاد كاتب هذه السطور - على سبيل التخمين - هو أن قليلين جدا من البشر هم الذين لا يعرفون القلق الميتافيزيقي أولا تعنيهم أمور الميتافيزيقا) ولكن ما ان يسأل العالم نفسه أيا من

هذه الأسئلة الكبرى ، ويحاول الإجابة عنها فإنه يكف بهذا عن السلوك كعالم ، إنه على أقل تقدير يفعل شيئا إضافيا ، أو شيئا آخر مغايرا لطبيعة عمله كعالم .

ويعارض بعض المفكرين المحدثين وجهة النظر القائلة بأن العلم ليس بأي معنى من المعاني معياريا مباشرة ، ويرون أنها نظرة تناوىء التقليد الغربي العريق الذي يوجب على الإنسان أن يستخدم عقله ليتفهم خبرته في شمولها ككل ، أي الكون الذي يحيا فيه . غير أن التقليد المتبع داخل نطاق العلم هو أن العالم ، من حيث هو عالم ، لا يصدر أحكاما قيمية وهذه مسألة لها أعماقها الفلسفية الهامة جدا في الحقيقة . ولا يسعنا هنا إلا أن نسجل الموقف التقليدي ، وأن نشير إلى وجود هراطقة ، أي خارجين عن هذا الاعتقاد التقليدي ، ولا يجمع بينهم سوى معارضتهم للتقليد المتبع . وإذا كان ثمة قسمة مشتركة تجمع بين أولئك المعارضين للاعتقاد التقليدي بأن العلم مبحث غير معياري ، فإن هذه القسمة هي الاعتقاد بأن العقل الإنساني قادر على حل مشكلات الأخلاق والجمال بل واللاهوت بفعالية وكفاءة مثلما يحل مشكلات العلوم الطبيعية . واليوم يبدو أن الشواهد ضد رأيهم . غير ان المشكلة لا تزال موضوع نقاش ، ولم يصدر بعد الحكم الفصل بشأنها . وربما لا توجد محكمة مختصة لإصدار هذا الحكم .

ومن ناحية أخرى فإن المفكر العقلاني لديه عادة مجموعة كاملة من الإجابات عن القضايا الكبرى أو أنه واثق من أن الزمن والدأب كفيلان ، إذا ما لازم الإنسان صواب التفكير ، بتقديم الإجابات الصحيحة . وتعتبر النزعة العقلانية بالصورة التي نمت بها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في الغرب نسقا ميتافيزيقيا كاملا . بل وأكثر من هذا ، أنها كانت ومازالت بالنسبة لقليل من الناس بمثابة البديل للدين . ونظرا لأن النزعة العقلية أخذت بوضعها هذا صورة مذهب شبه ديني ، فقد كان من الأفضل وصفها بأسماء محددة مثل المادية والوضعية وما شابه ذلك من مسميات تشير بدقة اكثر إلى مركب كامل من

المعتقدات والعادات والتنظيم المتصلة بذلك وهكذا يمكن القول على سبيل التماثل أن النزعة العقلانية هي المصطلح العام والشامل ، مثل البروتستانتية ، وأن المادية والوضعية واللادينية بل ومذاهب التوحيد والتأليه الطبيعي أو الربوبية[٤] إنما تمثل كلها أسماء الطوائف التي تندرج تحت ذلك الاسم العام تماما مثلما يندرج دعاة تجديد العماد أو الكويكرز تحت اسم البروتستانتية .

العلوم الطبيعية :

مع عام ١٧٠٠ كانت أكثر العلوم التي نسميها العلوم الطبيعية ـ والتي عرفت حينئذ ، باستثناء الرياضيات ، باسم « الفلسفة الطبيعية » ـ قد بلغت مرحلة يسرت لنيوتن السبيل لمركّبه العظيم . إذ إن أغلب المباحث العلمية ، المتمايزة ، خاصة الفيزياء والفلك والفسيولوجيا ، قد أصبحت خلال القرنين السابقين علوما ناضجة وان لم تكتمل بطبيعة الحال . وظهر على الأرض مرة أخرى نظير لمدرسة الاسكندرية الهيلنيسية التي كانت قائمة منذ ما يقرب من ألفي عام ، ممثلا في مجموعة من الباحثين والمعلمين والمختبرات والمجموعات ووسائل تبادل المعلومات والأفكار ـ أي تيسرت باختصار بيئة اجتماعية وفكرية ملائمة لتقدم العلوم . ولم يكن الجيل الأسبق من الإنسانيين أكثر ملاءمة للعلوم الطبيعية من أسلافه علماء العصور الوسطى . ولكن ما ان انقضى القرن السادس عشر حتى بدأ يتألق علماء مثل جاليليو وسط فناني عصر النهضة . ولم يكن القرن السابع عشر قرن العباقرة فحسب من أمثال نيوتن وهارفي وديكارت وباسكال ، بل كان أيضا قرن تأسيس الجمعيات العلمية الكبرى مثل الجمعية الملكية البريطانية (١٦٦٠) وأكاديمية العلوم الفرنسية (١٦٦٠) . ومع ظهور مئات الباحثين النشطين خلال هذا القرن ممن كانت تؤلف بينهم جمعياتهم العلمية ونشراتهم ونظام فريد للمراسلات الخاصة وقد بلغ العلم بهذا كله سن الرشد كنشاط اجتماعي .

ولم يكن العلم قد غدا ، مع عام ١٧٠٠ أكثر المهن الثقافية احتراما وتوقيرا . ولم يحظ وقتذاك بما حظي به في القرن العشرين من جاه ومكانة اجتماعية . إذ كان التعليم الكلاسيكي أو الليبرالي لا يزال ينظر إلى العلوم الطبيعية نفس نظرة العصور الوسطى إلى الدراسات الرباعية Quadrivium • أي نظرتها إلى الرياضيات وتطبيقاتها في مجال الموسيقى والميكانيكا . أما العلوم التجريبية والعلوم المخبرية فلم تكن بعد موضع احترام وتقدير التعليم العادي . غير أن المعارف العلمية التي تحققت خلال تلك الأزمنة الحديثة الباكرة تسربت بصورة أو بأخرى الى عقول الجماهير المتعلمة وكان العلم أحد الوسائل التي ساعدت على نقل الأفكار العقلانية إلى كل انحاء العالم الغربي .

ونحن لا نستطيع أن نعطي إجابة بسيطة ونهائية على السؤال التالي : لماذا ازدهرت العلوم الطبيعية عند هذه النقطة بالذات من الزمان والمكان ؟ ومثلما كان الوضع في الإجابة على السؤال المماثل لماذا انشقت حركة الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر عن الكنيسة الكاثوليكية في الغرب بصورة لم تحدث بالنسبة لأي حركة من حركات الخوارج الدينية الأخرى ، نقول إن هناك ، يقينا ، الكثير من المتغيرات التي تنطوي عليها هذه الحركة . ومن أهم هذه المتغيرات والتي يعيها جيلنا جيدا بحيث لم نؤكد عليها كثيرا هنا ، العامل الاقتصادي ونمو اقتصاد نقدي مركب يديره ويوجهه رجال الأعمال الرأسماليون (أصحاب المشروعات) . وسبق أن رأينا كيف كان رجال الاعمال هؤلاء شغوفين بالتجديد ، راغبين في وقف الأموال والمنح على البحث العلمي لا تثنيهم عن ذلك الطبيعية الوضيعة لكثير من العمل العلمي ، عازفين عن الارتباط بأهواء

• مجموعة الدراسات العليا المؤلفة من الحساب والموسيقى والهندسة والفلك والتي يشتمل عليها منهج التعليم بين درجتي البكالوريوس والماجستير في جامعات القرون الوسطى [المترجم]

التعليم الكلاسيكي ، وربما لمسنا كل هذا لأن أكثر هذه العوامل تعمل منذ أواخر القرن التاسع عشر فصاعدا بوضوح أكثر مما كانت عليه قبل ذلك . وكما أسلفنا فقد تعلم العلماء من الحرفيين ورجال التكنولوجيا اكثر مما يتعلمون اليوم حيث يأخذ رجال التكنولوجيا عن العلماء . وكان أكثر العلماء بروزا وتميزا من السادة الارستقراطيين ، بل وكانوا أحيانا من بين النبلاء ، ونادرا ما نراهم من رجال الأعمال . وتميز العلم منذ البدء بأنه ذو طابع عالمي اصيل ولا يعرف الحدود الدينية . وإذا ما كانت اسبانيا قدمت عددا قليلا من العلماء بينما قدمت فرنسا وانجلترا الكثير فإننا لا نعرف إجابة بسيطة عن سبب هذا.ويجب أن نلاحظ أن الثروة والتنظيم الاقتصادي الحديث المتزايد ، مرتبطان بازدهار العلم . غير أن هذه الرابطة ليست هي كل القصة بل كما هو واضح هي جزء منها فقط .

ولا توجد صيغة مقنعة تماما تربط بين نهضة العلوم الطبيعية وبين البيئة الاجتماعية التي ظهرت فيها . ولكن يمكن ان يقال ، مع قدر من البساطة الخادعة ، أن كل تحول ثقافي تقريبا في هذه القرون كان له تأثيره على نمو العلوم . ذلك لأن العلم ، وإن كان يفضي إلى مفاهيم مجردة ، إلا أنه يرتكز على الأشياء والوقائع وعلى أعداد كبيرة من موضوعات مادية مختلفة . وهكذا فإن أي مضاعفة لبياناته تعد أمرا هاما جدا لأي علم من العلوم الطبيعية . فالاكتشافات الجغرافية التي تمت في مطلع العصر الحديث التي دعمتها البحوث العلمية في مجال الفلك والملاحة والجغرافيا ، وضعت أمام الأوروبيين آلاف الحقائق الجديدة ، وآلاف التحديات للعقل الباحث المحقق . وبدأ خلال هذه القرون استخدام البارود في أغراض الحرب . وحفز استخدامه جهود الدفاع ضده . وبذلت جهود بالتالي لإنتاج متفجرات اشد قوة . ونعود لنؤكد من جديد أن هذا كله يدخل في إطار التكنولوجيا والاختراع وليس العلم . ولكن هذه المضاعفة للأشياء وهذا الانهماك فيها ومحاولة الوصول إلى أشياء أكثر فأكثر تعقيدا ، تمثل كلها في ذاتها ومن حيث تأثيرها على عقول الناس أحد الشروط الضرورية واللازمة لنمو العلم .

والحرب مثال جيد . ظهرت نظريات عديدة ـ أشهرها تلك النظرية التي تقترن باسم عالم الاقتصاد الألماني فرنر سومبارت ـ تقول إن تعاظم الحرب القومية ذات النطاق الواسع خلال هذه القرون كان هو السبب الجذري لكل شيء آخر نصفه بالحديث نظرا لأن حاجة الدولة إلى نقود لدفع أجور جيش محترف حفزت الجهود لكي تكون بنية الدولة أكثر فعالية . ونظرا لأن الطلب على الأشياء المادية اللازمة للحرب حفز عملية التحول الاقتصادي ، ونظرا كذلك لأن الحاجة إلى أسلحة أكثر فعالية للهجوم والدفاع حفزت التكنولوجيا والابتكار . ومن الطبيعي أن هذا الرأي القائل افتراضا بأن الحرب المنظمة هي أم الحضارة الحديثة عارضه بشدة الليبراليون والديمقراطيون أصحاب النوايا الطيبة ، وعمدوا إلى تأليف كتب توضح أن الحرب لا علاقة لها بنهضة الثقافة الحديثة . والحقيقة أن كلا الرأيين المتطرفين أشبه بالسؤال التاريخي عن أيهما أسبق الكتكوت أم البيضة . إن الحرب والكشوف الجغرافية والاختراعات وتقنيات الأعمال والتجارة والثروات ومظاهر البذخ ، والاكتشافات ، وغير ذلك كثير تعتبر كلها عوامل تضافرت معا ، وأثر كل منها في الآخر ، وعملت جميعا على تهيئة الأساس المادي للعلم الحديث .

والوضع النفسي معقد ، مثله كمثل الوضع المادي ، وتأثر كثيرا بطبيعة الحال بهذا التضاعف للأشياء . فقد تملك الفضول البعض دائما ، وشغف كثيرا بالسعي وراء خبرات جديدة . واتسم البعض بالصبر والجلد والمنهجية في فرز التفاصيل وتصنيفها ، واتصف كثيرون بغرائز التملك والاقتناء في سعيهم من أجل تكديس المواد . والحق يقال إن باحث العصور الوسطى كان يتحلى بأكثر هذه الصفات وبدرجة عالية جدا .. وإنما كان المطلوب لتهيئة الحالة العقلية الملائمة لغرس العلوم الطبيعية هو أولا ، الرغبة الصادقة في تحويل هذه المواهب ، موهبة الاستقصاء الصبور الدقيق ، وموهبة جمع الوقائع ، من عالم البحث الفلسفي والأدبي الجليل إلى عالم آخر غير جليل ، هو عالم الروائح والأثقال والمقاييس والرجفة والحمى ، وكل ما عدا ذلك من أمور مألوفة لنا الآن .

ومطلوب ثانيا رغبة أكيدة في التخلي عن قدر كبير من ذلك الاحترام المفرط الموروث عن العصور الوسطى لسلطة الكتاب الأوائل ، وخاصة أرسطو ، والالتزام بعادة مراجعة وفحص أدق تفسيرات الظواهر الطبيعية وإخضاعها للاختبار التجريبي والتحقق من صحتها .

وهكذا بات لزاما أن نجعل من دراسة العلوم الطبيعية أمرا جديرا بالاحترام وذلك بأن نجعل لها فلسفة ، ليست بالضرورة ميتافيزيقا ، بل منهجا وهدفا على الأقل . وهذا هو ما تحقق بالفعل خلال هذين القرنين وبخاصة على يد فرنسيس بيكون(*) الذي سنعود إليه توا . ولكن ينبغي الا تضللنا الفكرة الساذجة عن جدة العالم الباحث وتفرده . فالانتقال من العالم المدرسي ، أي من المرحلة الاسكولائية [للعصور الوسطى] ، إلى العالم [المحدث] لم يكن ثورة خارقة ابتدعت شيئا جديدا من العدم . وإنما أخذ العالم المحدث عن أسلافه الباحثين المدرسيين الذين كثيراً ما يستخف بهم الآن عادات الفكر والعمل الضرورية للعلوم الطبيعية : الجلد والدقة وجمع المعلومات الرياضية والمنطقية بشق الأنفس والتجمعات ، وللمجتمع الواسعة من الرجال والنساء الذين نذروا أنفسهم لغذاء العقل .

ولكن قبل أن نعرض لمحاولة بيكون التي استهدفت جعل العلم موضع تقدير فلسفي ، يتعين علينا أن نتدبر عاملا آخر محتملا في بحثنا لنهضة العلم ، وهو عامل ربما خطر ببال القاريء . أليست الحرية عنصرا جوهريا لرعاية العلوم ؟ ألم يكن ضروريا للعالم أن يفوز بحريته ويتحرر من كل قيود العصر الوسيط وتحريماته تماما مثلما فعل البرتستانتي والمفكر الإنساني ؟ وماذا عن جاليليو ؟

حري بنا أن نشير مرة أخرى إلى أن العلاقة بين العلوم الطبيعية في ازدهارها وبين درجة تحرر الفرد أو الجماعة من القيود التشريعية والأخلاقية في مجتمع ما ليست بحال من الأحوال علاقة بسيطة واضحة . قد يروق لنا الاعتقاد بوجود معامل ارتباط مباشر ، فكلما زادت الحرية كلما زاد التقدم العلمي . وهكذا يبدو

واضحا بطبيعة الحال أن المجتمع الذي يحرم التجديد بكل صوره لن يكون فيه علم ، طالما وأن العلم رهن بشيء جديد يقدمه شخص ما . غير أن مثل هذه المجتمعات الاستبدادية لا توجد إلا في خيالنا (على الأقل بالنسبة للمجتمع الغربي) . إذ يشهد الواقع التاريخي أن العلم نما في أوروبا طوال الفترة التي خضعت فيها لحكم الملكيات المطلقة ، وأنه مدين بالكثير لرعاية هؤلاء الملوك ووزرائهم . والحقيقة أنه كما أثبت العلم عن نحو تدريجي وبطيء جدواه في دعم سلطة الإنسان على بيئته المادية ، كذلك كان اقتناع الطبقات المالكة بقيمته بالنسبة لهم هم أنفسهم ، وسرهم أن يخصصوا المنح للعلماء ويوفروا لهم الحماية . وفي النهاية لم يشكل اكتشاف قانون الجاذبية خطرا واضحا على مصالحهم . إن حرية البحث العلمي ليست يقينا هي ذات الحرية اللازمة للاختبار الفني أو الفلسفي أو السياسي أو الاخلاقي . ولا ريب في أن العلماء بحاجة إلى بعض الوان الحرية ، ولكن أكثر ما يحتاجون إليه هو التحرر في مجالاتهم الخاصة من ثقل العرف والتقاليد والسلطة القاتل .

فعندما يعلن عالم عن اكتشاف يهز بذلك معتقدات راسخة وواسعة الانتشار، وليس لنا أن ندهش إذ يواجه مقاومة ويصبح لزاما عليه أن يصارع لكي يصبح صوته مسموعا . والجانب الهام هنا في عالم الغرب أن صوت هذا العالم يصل إلى الأسماع فعلا ، ذلك لأن الرقابة التي عليها أن تسد الطريق أمامه هي رقابة واهية وغير فعالة ، بل إن مثل هذا النوع من الرقابة قد يبدو حافزا أكثر منه عقبة . وهذا هو ما حدث مع جاليليو[٦] في قضية استشهاده العلمي ، إذ لم تفعل الرقابة في النهاية أكثر من تحويل عمل جاليليو إلى دراما ذائعة . وكان هذا العالم الإيطالي قد استند فيما ذهب اليه إلى علماء سابقين عليه ينتمي بعضهم إلى الحقبة المتأخرة من العصر الوسيط ونخص بالذكر عالم الفلك البولندي كوبرنيكس .
وقضية جاليليو معروفة للجميع . فقد استطاع جاليليو بمنظاره المكبر (التليسكوب) الذي اخترعه أن يسجل وقائع جديدة ومثل وجود أقمار حول كوكب المشتري ، وتخيل صورة للنظام الشمسي ووجود بقع سوداء على سطح

الشمس تشير ضمن ما تشير إلى أن الشمس تدور حول نفسها وليست ثابتة . وعززت هذه المشاهدات وكثير غيرها ، نظرية كوبرنيكس القائلة بأن الأرض تدور حول نفسها في فلك حول شمس دوارة أيضا . والمعروف أن العقيدة المسيحية كانت قد التزمت كلية جانب النظرية الأخرى القائلة إن الأرض ثابتة والشمس تدور حولها . وذهب كثير من المفكرين بدافع الايمان العميق إلى الاعتقاد بأن كوكبنا موطن افتداء المسيح للبشرية لابد أن يكون مركز الوجود . وتحالفت مصالح عديدة لمعارضة جاليليو ، ولم تكن الكنيسة الكاثوليكية وحدها هي التي رفضت ان تشمل علم الفلك برعايتها . ومن أقوى الجماعات ذات المصلحة في معارضته جماعة اليسوعيين التي ضاقت بما ظنته جهلا من جاليليو ببحوث اليسوعيين السابقة . والواقع أن التحالف ضد جاليليو مزيج مذهل ومثير يجمع بين القديم والحديث ، المنافسة الأكاديمية (وهذا ليس بالجديد يقينا) والمصالح الخاصة ومرض الخوف من كل جديد ، وربما كذلك نوع من القلق الميتافيزيقي نتيجة توقع وجود لانهائي ، أو كثرة على الأقل ، من عوالم ينذر بها ذلك التلسكوب الجديد مما أثار الفزع في النفوس ، وانتهى الأمر بأن مثل جاليليو أمام لجنة تحقيق قبل محاكمته ، وآثر الردة وأن يتبرأ من نظريته بدلا من الحكم عليه بالإدانة . ولكن لم يستطع لا هذا ولا ذاك من جهود المعارضة أن يئد أعمال جاليليو او يحول دون طباعتها ، ولم تكن في أوروبا خلال القرن السابع عشر أي سلطة بلغت بها القوة حدا يمكنها من قمع أفكار مثل أفكار جاليليو التي أفصح عنها وراجت بين الناس وهكذا تأكد انتصار نظرية الشمس هي المحور .

وكان أقرب الناس إلى وضع صيغة نسقية عامة لما انتهت إليه هذه « الفلسفة الطبيعية » هو الفيلسوف الانجليزي فرنسيس بيكون ، الذي عرف فيما بعد باسم لورد فيرولام . عاش بيكون محنة قاسية . فلم يكن رجلا فاضلا كريم النفس ، وإنما كان طموحا إلى السلطة والمال . ترقى في السلم السياسي حتى عين في منصب قاضي القضاة ، وإن اتسمت سيرته بالانتهازية وانعدام الضمير وانتهى به المطاف بأن أدين وجرم . ولم يغفر له العلماء من بعده سلوكه كعالم سيء السمعة

ولم يطبق في حياته العملية ما يدعو إليه . ومع هذا فقد اعتبر ، ولو بعد وفاته ، ابنا بارا لعصر النهضة الإنساني ومفكرا غزير العلم ، متعدد الاهتمامات ، شديد الحماس ، شغوفا للسير قدما في كل الاتجاهات . ووصل الأمر إلى الحد الذي جعل المعجبين به من الأجيال التالية يطرحون رأيا من أكثر الآراء إثارة في كل التاريخ الثقافي وهو القول بأن بيكون هو مؤلف الأعمال المنسوبة إلى شكسبير .

خطط بيكون لسفر ضخم ، أنجز بعضه ، يحمل عنوان Novum Organum أو Instauratio Magna ومعناه الأداة الجديدة أو التجديد أو البناء الرائع (١٦٢٠) . ويعتبر واحدا من آخر الأعمال التي كتبت باللاتينية التي تمثل عمادا أساسيا ارتكزت عليه ثقافتنا الحديثة . غير أنه عرض اكثر افكاره في كتاب له بالانجليزية عنوانه « تقدم التعليم » عام ١٦٠٥ . وحرى بنا ألا نخطيء الظن ونقول إن هذا العمل العظيم خطط له صاحبه في صورة بحث شامل مضاد يرد به على أرسطو والمدرسيين . وإنما كان تصنيفا طموحا وبرنامجا للدراسات العلمية التي عقد بيكون الأمل على أن تهيء للناس سلطانا جديدا على بيئتهم . ويزخر الكتاب بحملات الهجوم ضد أرسطو وتلامذته في العصور الوسطى ، وضد الاستدلال القياسي ، كما يزخر بالدعوة إلى أن نلوذ بشواهد الإدراك الحسي ، والاعتماد على الوقائع ، واتخاذ الاستقراء منهجا . وإليك بعض الفقرات الأساسية اقتبسناها من كتابه « البناء الرائع » :

« الطبيعة أدق مرات ومرات من الحواس والفهم . حتى أن كل تلك التأملات والتفكرات والتفسيرات ذات المظهر الخادع والتي تستغرق الناس بعيدة تماما عن الغرض لسبب واحد أنه لا يوجد من يدرك وقائعها » .

« ان القياس المنطقي لا يطبق على المباديء الأولية للعلوم ، ويطبق عبثا على لبدهيات الوسيطة . وهو في هذا لا يباري الطبيعة دقة . ويقود إلى التسليم القضية شكلا ويفلت منه الموضوع »

« ويتـألف القياس المنطقـي من قضـايا ، وتتـألف القضـايا من كلمات ، والكلمات رموز لأفكار . فإذا تشوشت الأفكار ذاتها (وهي أصـل الموضـوع) وتعجلنا تجريدها من الوقائع سيفتقد البناء الفوقي اليقين الراسـخ . لكل هذا نضع أملنا الوحيد في الاستقراء كمنهج أصيل » .

« إن أفكارنا عارية عن الصواب سواء أكانت منطقية أم طبيعية . فالجوهـر والكيف والفعل والانفعال والماهية ليست أفكارا صحيحة : ناهيك عن الثقل والضوء والكثافة والندرة والرطب والجاف والتولـد والفسـاد والجـاذبية والنفـور والعنصر والمادة والصورة وما شابه ذلك ، فجميعها أفكار خيالية وغـير محـددة المعنى بدقة » .

« ولا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد ، غير سبيلين فقـط للبحـث عن الحقيقـة واكتشافها . السبيل الأولى تبدأ انطلاقا من الحواس والجزيئات صعودا إلى أكثر البدهيات تعميا ، ومن هذه المبادىء ، التي تتسم بأن صدقها ثابت ومقـرر ، ينبع الحكم واكتشاف البدهيات الوسطى . وهذه هي السبيل الدارجة الحديثة . والسبيل الأخرى تستمد البدهيات من الحواس والجـزئيات ثم تصعـد تدريجيا وبصورة متصلة حتى نصل في النهاية الى البدهيات الأكثر عمومية . وهذه هي السبيل الصحيحة ولكن لم تجرب بعد » .

وتنـاول مؤ رخـو الفلسفـة والعلـم بإفاضـة وإسهـاب فكرة بيكون عن الاستقراء . وربما كانت فكرته هذه في رأينا ، فكرة ساذجة لاعتقاده أن العالم إذا ما راقب فقط وعلى نحو كاف الوقائع فإنه سيجدها منتظمة في سياق يمثل معرفة صادقة . والشيء المؤكد أنه في محاولة تفنيد مذهب المدرسيين يبدو غالبـا وكأنـه يلمح إلى أن العملية التي نسميها تفكيرا لا علاقة لها بعمل العالم . ويرجع هذا يقينا إلى مطابقته بين القياس المنطقي الذي يزدريه وبين النشاط العقلي الخالص البسيط . وان القراءة المدققة لبيكون ستقنع الناقد المنصف بأنه ، لم يكن يؤ من حقيقة بأن العالم لا يفعل سوى استقصاء الوقائع وتسجيلها ، هذا على الرغم

من أن بيكون لم يكن يعرف ما نعرفه نحن الآن عما يجري داخل عقل العالم المبدع العظيم ، وهي معرفة لا تزال دون حد الكمال .

ولندع هذا جانباً . إن ما خدع نقاد بيكون أنه أساسا شن حربا مريرة ضد ما يربطه بالمدرسيين وبجيل المفكرين الإنسانيين لعصر النهضة الذي ينتمي هو إليه . سعى بيكون بحثا عن إجابة عن القضايا الكبرى . وظن أنه وجد سبيله إلى اليقين ، ومن ثم إلى الاتفاق بشأن تلك الموضوعات التي طال جدال البشرية حولها دون الوصول إلى اتفاق . بيد أن العالم المحدث ، كما سنرى فيما بعد لا يستهدف الوصول إلى نظريات صادقة صدقا مطلقا وأبديا . وهذا عين ما استهدفه بيكون . إنه بحكم مزاجه الفكري يذهب مذهبا اسميا حسب المعنى المعروف لهذا المصطلح في العصور الوسطى ، إذ يبدأ بالتسليم بحقيقة « الموضوعات » التي يدركها بحواسه . ولكنه يفتش عن سبيل للوصول إلى ما يشبه الصورة الدائمة وسط التيار الدافق للمعرفة الحسية التي يعلن المفكر الواقعي في العصر الوسيط أنه يعرفها ارتجالا على نحو غير دقيق ، وأن معرفته هذه من باب الاستنتاج أو الاعتقاد . واذا شئنا التبسيط الشديد لما ذهب إليه بيكون نقول إنه يريد أن يبدأ بالافكار الاسمية لينتهي بالأفكار الواقعية .

وسوف يصل إلى مبتغاه عبر سلسلة طويلة من الملاحظات والتسجيلات التي أثبتها في صبر وأناة ، ـ وسوف نستخدم هنا مصطلحات العصر الوسيط المدرسية التي كان من شأنها أن تثير حنق بيكون نفسه ـ وتبين له تدريجيا أن الجوهر يصدر عن الأعراض أي الدائم عن الزائل . وألفى بيكون نفسه ، على الرغم من كراهيته للمصطلحات الفلسفية القديمة ، مضطرا إلى استعمال كلمة « صورة » . وإليك فقرة على جانب كبير من الأهمية :

« إذ نظراً لأن صورة شيء ما هي عين الشيء ذاته ، وأن الشيء لا يختلف عن الصورة إلا بقدر اختلاف الظاهري عن الواقعي ، أو الخارجي عن الباطني ، أو الشيء بالنسبة للإنسان عن الشيء بالنسبة للكون ، ويلزم عن هذا بالضرورة أن

أي جوهر لا يمكن أن نأخذه على أنه الصورة الحقة ما لم يتناقص دوما مع تناقص الجوهر موضوع البحث ، وأن يزداد دوما ، بالمثل مع تزايد الجوهر موضوع البحث » .

إن محاولة تجاوز هذا القدر ستكون تعديا على مجالات الفيلسوف المتخصص . وربما لم يكن بيكون حين استخدم مصطلحات مثل الظاهري والواقعي إنما كان مبشرا بما سماه جون لوك من بعده بالصفات الأولية والثانوية - أي القول على سبيل المثال بأن اللون صفة ثانوية تختلف بشأنها انطباعاتنا الحسية ، وأن الكتلة صفة أولية يمكن قياسها موضوعيا بالطرق العلمية . وربما لم تكن الصور عند بيكون شيئا آخر غير ما قصده العلماء بمصطلحي القانون أو التماثل والاطراد ، إنها عنده في نهاية المطاف شيء يمكن معرفته أي أنها في الواقع أشياء مطلقة .

وتبدأ العلوم المتمايزة الآن تزخر بأسماء ومكتشفات بحيث قد يحتاج معها مؤرخ العلم إلى مساحة تعادل المساحة التي يستخدمها مؤرخ السياسة والحرب التقليدي ولا يسعنا هنا إلا أن نوجز إيجازا شديدا . واصل علم الرياضيات تقدمه الذي بدأه منذ اوج العصور الوسطى وبلغ حدا أصبح معه قادرا على حل المشكلات الجديدة التي يطرحها علماء الفلك والطبيعيات . فقد ابتكر العلامة فليمنج سيمون ستيفن في أواخر القرن السادس عشر المقاييس العشرية وهي لا تعدو كونها أداة فقط ولكنها أداة لازمة وضرورية شأنها شأن الصفر . وابتكر عالم الرياضيات الاسكتلندي جون نابير اللوغاريتمات في نفس هذا التاريخ تقريبا . وخلال القرن التالي استطاع ديكارت الذي سنتحدث عنه مطولا ، أن يبتكر الاحداثيات الديكارتية التي تولدت عنها الرسوم البيانية التي يعرفها الجميع بما في ذلك رجل الشارع . وأحرز باسكال ، الذي اشتهر بيننا بأنه رجل أدب ، تقدما كبيرا وهاما في مجال الهندسة ونظرية الاحتمالات .

ونجد في مجال علم الفلك سلسلة متعاقبة من مشاهير العلماء مثل كوبرنيكس Copernicus وتيكو براهي Tycho Brahe وكيلر Kepler وجاليليو Galileo .

وهؤلاء هم الذين صاغوا مفهوم محورية الشمس لمجموعتنا الشمسية ، كما وضعوا البذور الأولى لمعارفنا على الكون الشاسع خارج مجموعة الكواكب التي ننتمي إليها . وسبق أن أشرنا إلى أن جاليليو جمع كل هذا مؤكدا ما ذهبوا إليه مما أدى إلى تقديمه للمحاكمة ـ كما راجت أفكاره رواجا واسعا . وأفاد جاليليو بجهود كيلر ووضع تصوره عن كون يجري وفق قوانين رياضية . وأكد أنه في حالة حركة على خلاف التقليد الأرسطي الذي يحدثنا عن سموات ثابتة لا تتغير ولا تتبدل . وأشار القانون الأول عند كيلر ، على سبيل المثال ، إلى أن الكواكب لا تتحرك حول الشمس في شكل دوائر كاملة الاستدارة (إذ لو كانت تتحرك وفق مقتضى التقليد الأرسطي فإنها لابد وأن تدور دورات كاملة الاستدارة ، ولم يكن لأحد أن يجري ملاحظات دقيقة وحسابات معقدة ليثبت أنها تتحرك على نحو مخالف) بل تتحرك في فلك شبه القطع (بيضاوي) الناقص ، والشمس بؤرته . وسبق أن عرف الاغريق شكل القطع الناقص من دراسة القطاعات المخروطية ، ولكنهم لم يطبقوه أبدا في محاولة لتأكيد أي قانون من « قوانين الطبيعة » .

كان كيلر بروتستانتيا ألمانيا ، يفيض حماسا ، وتستغرقه الرؤى والخيالات . ويبدو انه اخذ علم التنجيم مأخذا جادا شأنه في هذا شأن كل مواطنيه فيما عدا أصحاب مذهب الشك ، أو شأن غالبية مسيحيي زمانه . ووضع في شبابه خطة محكمة سماها صورة الكون الغامض Mysterium Cosmographicum يحاول أن يوضح فيها العلاقات الرياضية بين الكواكب والشمس على نحو يؤكد التعاقب الراسخ المجرد للعلاقات التي سبق أن صاغها منذ قديم الزمان الفيثاغوريون في أيام الاغريق الأولى : الأجسام الخمسة الكاملة أو الأفلاطونية وهي الهرم والمكعب والجسم ذو الأسطح الثمانية والجسم ذو الاثني عشر سطحا والجسم ذو العشرين سطحا . ولكن حين وجد كيلر أنه أخطأ في معلوماته ـ إذ أخطأ في تقدير مسافة ابتعاد بعض الكواكب عن الشمس ـ تخلى عن نظريته . ولعلنا لا نجد مثالا موجزا للغاية أفضل من هذا للدلالة على أهمية المنهج العلمي . كان

كيبلر ينشد وضع علم عن الكون « كوزمولوجيا » أي مجموعة حقائق عن الطبيعة الحقة للكون مثلما حاول من قبله افلاطون أو القديس توما الأكويني ، ولكن نظرا لأنه تدرب ليكون عالما فإن ملاحظة - أو قياسا - اقتضى منه تصحيحه التخلي عن نظريته ليبدأ محاولته كلها من جديد . والمعطيات الواقعية لا تعترض طريق الفيلسوف بهذا الوضوح .

وأصبحت الفيزياء خلال هذه القرون علما مستقلا بذاته وبخاصة فرعين منها هما الميكانيكا (علم الحيل) والبصريات . وهنا ايضا نجد جاليليو له شأن كبير . ذلك لأن تجربته عن الاجسام الساقطة من برج بيزا المائل تعد من أكثر التجارب ذيوعا في تاريخ العلم . فقد سبق أن قال أرسطو إن الأجسام تسقط بسرعات تتناسب مع ثقلها ، فالجسم الأثقل وزنا يكون أسرع سقوطا من الجسم الأقل وزنا . والقى جاليليو بجسمين مختلفين وزنا من برج بيزا المائل ولاحظ أنهما لم يسلكا على نحو ما قال أرسطو . واستطاع جاليليو بفضل هذه المشاهدات ، وبفضل تجارب أكثر دقة وإحكاما مع الاستعانة بالرياضيات أن يضع اساس افكارنا الحديثة عن التسارع وعن الحركة المركبة . مرة أخرى نجد رأي أرسطو عن الشيء « الكامل » - الدوائر بدلا من القطع الناقص ، والحركة المستقيمة التي تحددها طبيعة الجسم المتحرك ، ونجد أيضا رأي العلم الحديث أكثر تعقيدا ، يستعين بالرياضيات المعقدة للتعبير عن الفكرة ، ويوجب المراجعة دائما وأبدا للمطابقة مع المشاهدات ابتغاء التأكد من أن الحركات التي يفترضها العالم (أو يتنبأ بها) تحدث فعلا أم لا .

عالم إيطالي اخر وهو تورتشيللي اخترع البارومتر ، وعالم ألماني هو فون جوريك اخترع مضخة الهواء ، وأسهم باحثون كثيرون أغفلهم التاريخ في التطوير المتصل للعدسات وغيرها من الأدوات التي يسرت للإنسان قياسا ومراقبة أكثر دقة وإحكاما . وعكف بويل Boyle ومساعده هوك Hooke على دراسة الهواء والغازات الأخرى ، وبدأ عملية امتدت قرنا باكمله وانتهت باكتشاف الأوكسجين ووضع أساس الكيمياء الحديثة .

وسارت كل هذه البحوث في اتجاه القول بان الطبيعة تسير وفق مبدأ ميكانيكي عظيم تمثله مجموعة من القواعد المحكمة للغاية ، ولا سبيل إلى صوغهـا إلا في عبارات رياضية خالصة من الرياضيات العالية . وتفيد جميعها بأن الطبيعة آلة كبرى . وكان حتما أن تصبح هذه الفكرة مصدر إلهام للباحثين في المجال الذي نسكيه الآن علم الحياة« البيولوجيا» . ولقد كان الاكتشاف العظيم للقرن السابع عشر في مجال علم وظائف الأعضاء « الفسيولوجيا » محاولة لترسم بعض الخطوط الرئيسية التي حددها علماء الطبيعيات . ونشر هارفي Harvey في عام ١٦٢٨ برهانه على أن قلب الإنسان مضخة في حقيقته ، وأن دم الإنسان يدفعه القلب في حركة عبر جهاز دوري . وأوضح بوريللي Borelli أن ذراع الإنسان رافعة ، وأن العضلات تعمل على نحو آلي . ثم ظهر المجهـر « الميكروسكوب » والمرقـاب « التلسكوب » وبدأ استخدامهما وحققا أول انتصاراتهما باكتشاف الكائنات الحية الدقيقة . ولعل العالم الهولندي فان لوفينهوك Van Leeuwenhoek من أشهـر العلماء الأوائل الذين تخصصوا في استخـدام الميكروسكوب ، وإن كان تاريخ العلم يؤكد دائما أن هناك باحثين أقل شأنا طواهم النسيان وقد أسهموا بنصيب في عملية جمع وتراكم المعلومات وفي التفسير المحدود لمعناها .

وأخيرا جاء من جمع كل هذا الجهـد العلمـي وصاغـه في مبـدأ عام علمـي أساسي ، أي في قانون أو نسق يبسط ويفسر ـ في حدود العلم الطبيعي ـ وينسق ـ بين العديد من القوانين المتناثرة أو الأنساق ويجمع بينهـا في قانـون عام واحـد يلخص الملايين من ساعات البحث العلمي الإنساني . ولم يكن القانون الجديد (الذي لا يزال في حدود العلم) هو القانون النهائي الثابت الكامل . وإنما كان من المتوقع يقينا أن تدخل عليه تعديلات ، أو أن يظهر خطؤه في جانب ما ، لو أعطي الوقت الكافي ومـزيداً من البحـث والاستقصـاء . ولكنـه لا يزال ثابتـا نسبيا ، أشبه بمستقر مؤقت . وقام جاليليو بجهد أساسي في سبيل هذا الإنجاز ، كما أسهم فيه عشرات من العلماء البارزين من أمثال كيلر الذي قدم إسهامات جوهرية لصياغة المبدأ العام الأساسي . بيد أن نيوتن هو العالم الذي جمع كل

الخيوط وصاغ المفهوم الميكانيكي العام الذي عرف فيما بعد باسم « الآلة العالمية النيوتونية Newtonian World-machine ولنا عودة لنيوتن في الفصل الذي سنتناول فيه القرن الذي أجلّه ومجده ، القرن الثامن عشر .

ولا ريب في أن أي مبدأ عام أساسي كهذا الذي أنجزه نيوتن لا بد وأن يؤثر على الفكر الإنساني بسبل عدة ، وأن تكون له مضاعفاته وصداه في مجالات أخرى غير العلم ، في الفلسفة واللاهوت والأخلاق ، بل وفي الفن والآداب . ونرى لزاما علينا أن نكرر ما سبق أن قلناه ، من أن العلم من حيث هو علم لا يقدم لنا كوزمولوجيا [أي نظرة شاملة إلى الكون من حيث أصله وبنيته العامة وعناصره ونواميسه] . ولكن المنجزات العلمية قد ترجمت ، على الأقل في عالمنا الحديث ، إلى ميتافيزيقا . لقد كان علماء هذين القرنين متعددي المشارب ، متبايني الأديان والنظرة الكلية إلى العالم Weltanschauungen. ولم يستطع البعض مقاومة الإغراء ـ والحقيقة انهم لم يظنوا أن الأمر ينطوي على إغراء ـ إغراء القول بأن الله هو الميكانيكي الأعظم ، أو إغراء الاعتقاد بأن علمهم الرياضي مفتاح الحياة والموت ، أو إغراء البحث داخل معاملهم عن نوع من الحقيقة المطلقة . وحرص البعض الآخر ، مثل العالم التقيّ روبرت بويل على الفصل بين العلم وبين عقيدته الدينية ، كل في مجاله الخاص به ، وهو نهج يرتضيه علماء كثيرون في سرور وسعادة حتى يومنا هذا .

غير أن جماع المعارف العلمية المتزايدة باطراد ترجمت بشكل أساسي إلى موقف من الكون هو الموقف الذي سميناه هنا النزعة العقلانية . لقد بين علماء الحقبة الباكرة من عالمنا الحديث كيف أن الكثير من الظواهر الطبيعية المختلفة تخضع ، على الرغم من تباينها ، لدرجة عالية من الانتظام ، وكيف أن افكارا تبدو طبيعية تماما للفهم العام ، مثل شروق الشمس وغروبها ، ليست أوصافا دقيقة لما يحدث في الواقع . وهكذا بدا الظاهر والواقع مباينين أشد التباين . وأفضى هذا التباين إلى الاعتقاد بأن النظام الرابع للكون لا هو بالنظام الذي حدثنا عنه أرسطو ولا

بالنظام الذي حدثنا عنه آباء الكنيسة ، وأن هذا النظام لا سبيل إلى إدراكه من خلال العقيدة والإيمان أو عن طريق الاستدلال العقلي من كلمة متواترة ، وإنما سبيلنا إلى فهمه الالتزام بنهج دقيق صارم لإعادة دراسة وفحص كل ما تضمنه التراث الثقافي الإنساني ـ وأن تقوم بمهمة إعادة الدراسة والفحص تلك الملكة الخادعة والمعروفة جيدا وهي العقل .

الفلسفة :

لعل فرنسيس بيكون هو خير من نستهل به هذا الفصل ، ذلك لأنه كان فيلسوفا أكثر منه عالما . وسبق أن أشرنا إلى أنه كان يبحث عن الصدق المطلق وعن المنهج المعصوم للوصول إليهما . ولكن وضع بيكون في التاريخ الفكري ، وربما تأثيره الكبير على الفكر الغربي ، كان باعتباره عدو الاستنباط وبطل الاستقراء . وعلى الرغم من أن كثيرا من أقواله المأثورة كانت ذات فائدة جمة لهذا النوع من المفكرين الذين نسميهم العقلانيين إلا أن جهده تميز في إجماله بأنه جهد المبشر بالعلوم الطبيعية . كذلك كان الحال بالنسبة لجهود رجل آخر في زمانه يمثل التطور الفلسفي التام للمذهب العقلاني في القرن السابع عشر وبصورة كاملة غير مألوفة ، ونعني به الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت[٧] الذي ذكرنا اسمه في عجالة على أنه عالم رياضي . وديكارت ، شأنه شأن الكثيرين من أعلام عصر النهضة الذين ألمحنا إليهم ، مفكر موسوعي ، ورجل علامة متعدد الاهتمامات العلمية والثقافية .

وعلى الرغم من أن ديكارت قد انشق عن النزعة الاسكولائية للعصور الوسطى ، وعن الأفلاطونية الباهتة التي أخذت صيغة الفلسفة الرسمية في أوج عصر النهضة ، إلا أنه تحدث بلغة الفلسفة وصاغ فكره ، الثوري بمعنى من المعاني ، في قالب فلسفي لا يخطئه أي إنسان . ولم يكن ديكارت ، مثل كل الفلاسفة ، مفكرا بسيطا بأي حال من الأحوال ، فلا يزال المعلقون يكتشفون في

كتاباته جديدا لم يهتد إليه أحد من قبل - ولا تزال الرسائل العلمية تخصص عن فلسفته لنيل درجة الدكتوراه . ولكن يمكن تبسيط أفكاره في حدود الوفاء بغرضنا في هذا الكتاب . إن ما يعنينا هنا ، وفي الكتاب كله ، هو بيان ما استخلصه المتعلمون العاديون من أعمال مفكر عظيم . ونرى لزاما علينا أن نسلم بأن من الصعب القول بأن ديكارت قد تسرب فكره إلى غير المتعلمين إلا كفكرة عامة غامضة باعتباره أحد من مهدوا الطريق لحركة التنوير،إنه يقدم للرجل العادي الذي لا يألف الفلسفة الشكلية في صرامتها وتدقيقها نوع الصعوبات التي يقدمها أكثر الفلاسفة الكبار . ومع هذا فقد صاغ آراءه في عبارات فرنسية واضحة وإن كانت موضوعية عارية من أي زخرف . بل إن أعماله عند ترجمتها نراها سهلة مقروءة كما هو متوقع لها . ويمثل كتابه مقال في المنهج (١٦٧٧) الخلفية الأساسية لأهم أفكاره الفلسفية .

شب ديكارت وسط عالم علمي مثقف زاخر بالأفكار والفرق المتصارعة ، ومر بمرحلة انتقال واضحة من النزعة المدرسية « الاسكولائية » الراسخة في عناد إلى مرحلة جديدة . وقرر منذ البداية أن معاصريه ومعلميه يعانون حالة تشوش فكري في نظرتهم إلى الكون ، وأنه جاء إلى الدنيا ليضع الأمور في نصابها ويصحح هذه النظرة . ووصف بنفسه الخطوات التي مر بها في سبيله متقدما من نبذ كل أشكال السلطة إلى اكتشافه لما ظنه حقيقة صلبة يقينية يقينا مطلقا والتي يمكن أن يتخذها أساسا راسخا يبني فوقه :

« . . . . . آثرت أن أطرح جانبا كل رأي عندي يتطرق إليه أدنى شك ، واعتباره زيفا مطلقا ، ابتغاء التيقن مما إذا كان سيتبقى شيء البتة بعد هذا مما كنت اعتقد انه كان صادقا صدقا كاملا لا ريبة فيه . ومن ثم ، وبعد أن رأيت حواسنا تخدعنا أحيانا ، افترضت ، عن رغبة وطواعية ، أن لا وجود لشيء في الواقع على نحو ما تمثله لنا حواسنا . ونظرا لأن البعض يخطيء في الاستدلال ، ويقع في مغالطات حتى بالنسبة لأبسط أمور الهندسة ، فقد نبذت كل الاستدلالات التي اتخذتها براهين اقتناعا مني بأنني عرضة للغلط شأني شأن

الآخرين . وحين تدبرت أمري أخيرا ورأيت أن ذات الأفكار (صور الأشياء) التي تقع في محيط خبرتنا ونحن أيقاظ قد تدخل محيط خبرتنا ونحن نيام كذلك ، وكلها في هذه الحالة عارية عن الصدق . وبناء على ذلك ذهب بي الظن إلى أن كل الموضوعات (صور الاشياء) التي وجدت سبيلها إلى عقلي عند اليقظة نصيبها من الصدق لا يزيد عن نصيب تخييلات احلامي . وما ان بلغت هذا الحد حتى لحظت فجأة أنني إذ تراودني رغبة في الاعتقاد بزيف كل شيء ، لابد وبحكم الضرورة المطلقة أن أكون شيئا ما ، أنا الذي أفكر على هذا النحو . وهكذا أدركت أن هذه الحقيقة : « أنا أفكر إذاً أنا موجود » صادقة يقينية وواضحة وضوحا لا سبيل إلى الشك فيها مهما بالغ أصحاب نزعة الشك في تطرفهم للنيل منها . وخلصت من هذا إلى أن بإمكاني ، دون تردد ، التسليم بها واعتبارها المبدأ الأول للفلسفة التي كنت أجد بحثا عنها ».

وينبغي أن يكون واضحا أنه مهما كان استخفاف ديكارت بالتراث حادا إلا أن هذه هي لغة الفلسفة في سموها . وقد يتساءل أحد أصحاب مدرسة الشك ولماذا لا أقول « أنا أعرق إذاً أنا موجود ؟ ولكن ديكارت اتخذ من مقولته الشهيرة « أنا أفكرُ إذاً أنا موجود » نقطة انطلاق لبناء نسق فلسفي مضي به صاعدا إلى الله . وكان الله عنده متعاليا غير مشخص ـ والحقيقة أن ديكارت تعمد أن تفلت منه ملاحظة تقول إن بإمكانك أن تحل النظام الرياضي للطبيعة محل الله حيثما استخدمت هذا المصطلح الأخير . وليس لنا أن ندهش لأن الكنيسة الكاثوليكية لم تشعر أن الفيلسوف تحرر من شكه الأولْ ، ومن ثم دأبت الكنيسة على النظر إليه منذ ذلك الحين باعتباره ممن يقفون في صفوف أعدائها .

وعرض ديكارت بوضوح أكثر من بيكون الموقف المحوري للمفكر العقلاني . فالعالم ليس هو المكان المشوش غير المرتب على نحو ما يبدو لنا في تصوراتنا الأولى الفجة . والعالم من ناحية أخرى ليس عالم التقليد المسيحي وإلهه الموجود في كل مكان منه والمتدخل في شئونه ، وخوارق هذا العالم التي لا سبيل إلى التنبؤ بها ، وأخروياته وما انطوى عليه من فوضى لا عقلية اقتضتها

أساليب العصور الوسطى . وليس هو عالم الأفلاطونية الجديدة الذي تخيله عشاق الحياة في عصر النهضة ببراءتهم وفتوتهم وخلفائهم بعد أن تحرروا من أوهامهم . بل العالم في واقع الأمر كم هائل جدا من الجزيئات المادية تدور وتتآلف وتشكل أنماطا مذهلة يبلغ تعقدها حدا خادعا حتى اننا خدعنا بكل أنواع المفاهيم الفلسفية الزائفة عن الفهم المشترك والسابقة على ديكارت . غير أن هذه الجزئيات تخضع في واقع الأمر لمجموعة واحدة من القوانين ، وتعزف أنغامها المعقدة في لحن واحد ، وتعمل معا في تناسق واتساق مثلما عمل عقل العالم الرياضي رينيه ديكارت . ومن ثم فإن الرياضيات هي المفتاح الذي يكشف لنا كل غوامض خبرتنا ويمحو كل مظاهر التشوش والخلط فيها . وحري بنا أن نتفكر في مشكلاتنا مثلما نتفكر في المشكلات الرياضية ، ونلتزم الحرص والدقة في تحديداتنا، وفي كل خطوة نخطوها ، وأن ننشد أولا وقبل كل شيء الوضوح والاتساق دون أن نورط انفسنا بأي حال من الأحوال في التعقيدات المدرسية (الاسكولائية) ، ودون أن نحاج ابتغاء المجادلة ليس إلا . ولم يكن ديكارت بالمفكر الذي يعبد الاستقراء شأن بيكون ، بل كان ينظر في ازدراء عقلاني كامل إلى الوقائع الخام التي تلتقطها انطباعاتنا الحسية .

وعني ديكارت كمفكر موسوعي بالعديد من مجالات العلم والمعرفة ، وكانت له على سبيل المثال مكانة بسيطة في تاريخ علم وظائف الأعضاء ذلك لأنه أجرى قدرا من الدراسة على عمل الجهاز العصبي . ولكنه هنا كما هي العادة الباحث الفيلسوف وليس الباحث المعملي الدؤوب . كان يبحث عن مركز الروح (وقد اعتقد أنها بشرية خالصة تخص الإنسان دون بقية الفقريات) وظن أنه وجد مركز الروح في الجسم الصنوبري ، أي الغدة الصنوبرية ، والتي نراها اليوم أثرا باقيا لعضو حسي هام كان موجودا في الأشكال الحيوانية السالفة .

ورأى ديكارت أن من الأهمية بمكان تحديد موقع الروح في الجسم ذلك لأن مذهبه الفلسفي زج به في مشكلة فنية «تقنية» هامة جدا بالنسبة لمستقبل تاريخ

الفلسفة الشكلية . وسوف نكتفي هنا بلفت نظر القارىء إلى هذه المشكلة . إذ بوسعه أن يتابعها عند كل من لوك وباركلي وكانط حتى القرن التاسع عشر بل والعشرين . بيد أنها ليست هي المشكلة التي هزت مشاعر العالم وإن كانت قد أثارت الفلاسفة ، وتعتبر في الحقيقة مثالاً طيبا يبين لنا كيف أن مؤ رخ الفلسفة ومؤ رخ الفكر حين يقوم كل بدوره وسط الناس لابد وأن يستخدم مناهج مختلفة ويركز اهتمامه على موضوعات مغايرة .

وفي إيجاز شديد ، انتقل ديكارت بعد هذا من مبدئه الأولى « Cogito ergo Sum » أنا أفكر إذاً أنا موجود إلى مذهب له في علم النفس وإلى نظرية في المعرفة يقابل فيها بين الفكر الواضح وبين العالم الحسي المشوش القائم بصورة ما خارج الفكر وإن كانت تربطه ، ما لم نكن جميعاً مجانين ، بالفكر رابطة ما . وتهدي الروح تفكيرنا ـ وربما أراد ديكارت أنها تصنع تفكيرنا ـ وتنبىء الجسم بوسيلة ما ، ربما عن طريق الجهاز العصبي ، بما يفعله . ورأى ديكارت ، وكان محدداً وقاطعاً في رأيه هذا ، أن الحيوانات الأخرى ليست سوى آلات تستجيب إلى منبهات البيئة من خلال شيء قريب الشبه جداً بما نسميه نحن الآن الأفعال المنعكسة الشرطية . غير أن البشر ليسوا آلات بهذا المعنى . إن حيوات الناس تديرها أرواحهم ، وهي الأرواح التي تشارك بقدر في عقلانية قوانين الكون والرياضيات والله .

وحاول فلاسفة كثيرون منذ ديكارت فصاعداً معالجة موضوع ثنائية الروح والجسد ، العقل والمادة ، التفكير والإدراك .واقترب الموضوع كثيراً إلى مستويات العامة خلال القرن التالي ، على نحو ما نرى في كتاب بوزويلBoswell « حياة جونسون » وحل فيلسوف انجليزي آخر هو جورج باركلي [٨] المشكلة بأن قرر أن « المادة » لا وجود لها ، وصاغ عبارة باللاتينية قريبة الشبه بعبارة ديكارت.إذ قال وجود الشيء هو إدراكه esse est percipi وان كل الواقع فكرة في عقل الله . وأحس جونسون بأن عبارة المادة غير موجودة تشكل امتهاناً للحس السليم لديه

فركل القائم الخشبي المخصص لربط الخيل وألقى بع على قارعة الطريق ثم صاح بأعلى صوته مؤكدا انتصاره قائلاً « وهكذا يا سيدي دحضت فكرته » .

وتمثلت أكثر مراحل هذه المعضلة منافاة للعقل في مشكلة الأنانة Solipsism وهي مشكلة ما كان لها أن تظهر إلا كنتيجة لازمة عن الديكارتية . إن عمليات الفكر التي تجري بداخلي تنبئني بكل ما أعرفه ، وتعتمد هذه العمليات في الحصول على معلوماتها على الانطباعات الحسية التي يتم تسجيلها على النهايات الطرفية للأعصاب والتي تنتقل منها إلى المخ بيد أنني لا ألمس واقعياً ما هو قائم وراء النهايات العصبية تلك الأسلاك التلغرافية التي تمتد لتصل إلى المخ . ومن يدريني فربما تكون هذه الرسائل كلها أموراً زائفة ـ اذ ربما لاشيء آخر هناك ، وربما لا يوجد سواي في هذا الكون وما عدا ذلك وهم وخداع ، انا افكر إذاً أنا موجود ـ ثم لاشيء آخر يفعل ما أفعله أو بحاجة إليه . وهذا الرأي بطبيعة الحال هو الرأي الممثل للجناح المتطرف في الفلسفة غير أن المشكلة برمتها التي أثارتها الثنائية الديكارتية هي مشكلة لاسبيل إلى حلها في واقع الأمر ، ونجد من الفلاسفة الآن من يدرجها ضمن مشكلات فلسفية أخرى استعصى حلها مثل مشكلة زينون Zeno[9] ويقولون إنها لاتعدو كونها لغزاً عقلياً .

ويجب ألا يذهب بنا الظن إلى حد الاعتقاد بأن ديكارت هو الفيلسوف العقلاني الوحيد خلال هذين القرنين ، وإن جاز أن يكون خير مثال يعبر عنهم . ذلك أن هوبز ، الذي أسلفنا الحديث عنه كفيلسوف دولة التنين ، إنما كانٍ من نواح عديدة فيلسوفاً عقلانياً كاملاً مثل ديكارت . ورأى كثيرون من المؤرخين والفلاسفة أن من المفيد المقابلة بين النزعة العقلانية وبين ما يسمونه التجريبية « الامبريقية »[10] ومثل هذا التصنيف يسلم عملاً وفعلاً بمصطلحات ونظرة الثنائية الديكارتية . فالعقلانيون هم أولائك الذين يؤكدون على الجانب

---

* الأنانة ـ كما في الموسوعة الفلسفية ـ نظرية مثالية ذاتية بمقتضاها لا يوجد إلاّ الإنسان ووعيه ، على حين أن العالم الموضوعي بما في ذلك الناس لا يوجد إلاّ في عقل الفرد . . [المراجع] .

الذهني أو العقلي أوالفكري « المثالي » في التناقض بين الروح وبين الجسد. والتجريبيون هم أولئك الذين يؤكدون على الجانب المادي ، والبدني والحسي في هذا التناقض . غير أن كلا الطرفين، أو كلا من الفلاسفة التجريبيين والعقلانيين ابتداء من بيكون ومرورا بديكارت وهوبز وحتى جون لوك نفسه ذهبوا إلى أن العالم استمد معناه ودلالته لأنه معقول ، لأنه من نوع النمط الأساسي الذي نرى خير مثال له في مظاهر التقدم الرياضية والعلمية العظيمة التي شهدها هذان القرنان . بعبارة أخرى إن العقل عند هذا الفيلسوف يؤدي ذات الدور الذي تؤديه المادة عند ذاك الفيلسوف . وهذا لاينفي بطبيعة الحال الخلافات الواسعة والعديدة في النظرة إلى العالم عند فيلسوف مثل هوبز أو لوك ، ولاينفي وجود الكثير من المشكلات الفلسفية التي يتفق رأيهما وغيرهما بشأنها . إلا أن النزعة العقلانية والنزعة التجريبية ظل يجمعهما شيء واحد هام خلال القرنين الأولين من العصر الحديث : إذ يؤكد ان أن للعالم معنى مفهوماً ـ وهو معنى رياضي في الأساس .

والحقيقة أن النزعة العقلانية خلال القرن السابع عشر امتدت على يد الفيلسوف اليهودي سبينوزا إلى مسافات بعيدة في العماء الكثيف مثلما حدث مع أفلاطون . وباروخ سبينوزا من أسرة يهودية برتغالية استقرت في هولندا. عاش حياته وفق مقتضى الآراء الشائعة عن الفيلسوف الزاهد في الدنيا فقد رفض أن ينجح في عالم تعتبر النفوس الحساسة تقييمه للنجاح في منتهى الفجاجة والابتذال . واذا كان سبينوزا عاش خلال القرن الذي كافأ رجالاً من أمثال ديكارت بالشهرة الواسعة ، فإنه رغب عن هذا كله وآثر أن يتكسب قوت يومه عن طريق صقل العدسات في أمستردام ـ وهو عمل كانت له فيه خبرة ممتازة . وطرده المحفل اليهودي بسبب أفكاره غير التقليدية . وعاش حياة بسيطة إلى أقصى حد وألف كتباً في الميتافيزيقا جرياً على أسلوب زمانه . ولا يسعنا هنا أن نقدم تحليلاً حقيقياً لأعمال هذا الرجل ، فيلسوف الفلاسفة . ولعل خير كتبه كلها كتاب يعالج فيه الأخلاق ويقيم عليها براهين رياضية ، حيث يستخدم

الأشكال الخارجية للبرهان الرياضي وصولاً إلى الله والخير الكامل . ويصف البعض سبينوزا أحياناً بأنه مفكر وحدة الوجود، غير أنها صفة فاترة خالية من كل حس لاتصدق التعبير عن مفكر يتقد غيرة وحماساً في بحثه عن إله كامل ومتعال ، ولكنه لا يعز على فكرنا البشري الناقص . وقاده العقل إلى استسلام صوفي إلى « حب عقلي لله » :

« وحب العقل للرب هو عين حب الرب الذي به يحب ذاته . لابقدر كونه لانهائياً ، بل بقدر إمكانية التعبير عنه بواسطة العقل البشري منظوراً إليه في صورة الخلود . بمعنى أن حب العقل للرب هو بعض الحب اللانهائي الذي يحب به الله ذاته . ومن هذا ندرك بوضوح قوام خلاصنا أو حريتنا أو الرضى عنا ، أو إن شئت فقل في حب ثابت أبدي ابتغاء الله ، أي ، في حب الله ابتغاء البشر . وهذا الحب أو الرضا هو ما يسميه الكتاب المقدس المجد »

ومن العيب المخزي أن نجتزىء بهذا القدر المقتضب في حديثنا عن سبينوزا ، وهو جدير بأن يحظى باهتمام كل من شاء سبرغور مزاج فكري حظي دائماً وأبداً بإعجاب المفكرين . ورأوا فيه متمرداً بارعاً روحياً ، قادراً على أن يثبت رسوخ قدمه بصورة مذهلة في أمور العقل . ولكن بالنسبة لنا تكفينا الإشارة الى أن سبينوزا استطاع ، خلال قرن الإنجازات العلمية الرائعة ، ومن خلال العمل بالمفاهيم الرياضية أن يصوغ فلسفة أخروية تضارع أي فلسفة أخرى صاغها مفكر من مفكري العصر الوسيط . وإن الطرق كثيرة ، وكثيرة جدا تلك التي تفضي إلى مكان الصوفي غير المحدد .

الأفكار السياسية :

الأفكار السياسية للمفكرين العقلانيين الأوائل هي في أغلبها من النوع الذي ناقشناه في الفصل السابق . رفض هوبز ، على وجه الخصوص ، النظريات المشابهة لحق الملوك المقدس ، ذلك لأن المفكر العقلاني كان ينكر ما هو مقدس أو

إلهي بالمعنى التقليدي المسيحي . بيد أنه مع هذا كان يؤمن بوجود نسق من العلاقات السياسية الحقة التي يمكن اكتشافها عن طريق تأمل بعض القضايا الخاصة بسلوك الإنسان ـ مثال ذلك القضية القائلة بأن كل البشر ينشدون أولاً ، والقضية القائلة بأن البشر في حالة الطبيعة يفتقدون الأمن . ويلزم عن هذا « عقلياً » في رأى هوبز أن الناس ستتقارب وتجتمع معاً وتصوغ عقداً من شأنه أن يخلق سلطة مطلقة مثلها كمثل أي سلطة إلهية . والفارق الوحيد أنها من خلق الناس في الطبيعة . وكان المفكرون من أمثال هوبز وهارنجتون وبودان مفكرين إنسانيين تأثروا بالتيار العقلاني لزمانهم ، وعملوا جميعاً في إطار سلطة تقليدية . ومهدوا السبيل لسياسة التنوير ، والمواقف السياسية التي ورثناها نحن الأمريكيين من مصادرها المباشرة ، غير أنهم لم يبلغوا ما بلغه فلاسفة القرن الثامن عشر من تفاؤل كامل . .

والشيء الجديد والأصيل في الفكر السياسي لهذين القرنين هو الأثر الفكري الذي خلفه ماكيافللي . يشارك ماكيافللي كل هؤلاء العقلانيين رأيهم عن الرفض التام لأي شيء خارق للطبيعة ، وينكر معهم تدخل الله في شئون الحياة اليومية للبشر . ولا يلقي ماكيافللي بالاً لفكرة العصر الوسيط القائلة إن الله وراء النظام الأخلاقي . ويبدأ انطلاقاً من خاصية الفضول وحب المعرفة التي تميز بها عصر النهضة في محاولة منه لفهم كيف يسلك البشر . وسوف يتضح لنا أنه كان يؤمن في واقع الأمر بآراء راسخة عن الكيفية التي ينبغي أن يسلك بها البشر . ولكن هناك يقيناً أساساً يبرر ثناء فرنسيس بيكون عليه إذ قال بيكون إننا مدينون بالكثير ماكيافللي إذ حدثنا عما يفعله الناس بدلاً مما ينبغي عليهم أن يفعلوه . بعبارة أخرى فإن جزءاً على الأقل من أعمال ماكيافللي يبدو وكأنه من نوع العمل الذي يقوم به العالم الفيزيائي ، إذ يقوم على الملاحظة وجمع الوقائع ويتخذ من ذلك نقطة بداية لكل تفكيره في الموضوع ويرتكز بعض تفكيره على النزعة الوطنية ، أيْ على الكراهية الايطالية للسلطات الأجنبية التي هيمنت على إيطاليا . وهو ليس بحال من الأحوال من المعادين المحدثين للفكر . إنه مثل بيكون يحمل في

متاعه الكثير من العصور الوسطى . ولكنه أيضاً مثل بيكون ، وبخاصة في بعض صفحات كتابه « الأمير » يحاول تحليل معطياته ، ويجمع بينها ويربطها ببعضها دون اعتبار للأخلاق أو الميتافيزيقا .

إن الكتاب الصغير الشهير ـ وان كان لايزال ممقوتاً لدى الكثيرين ـ الذي ألفه ماكيافللي تحت عنوان « الأمير » صدر عام ١٥٣٢ بعد وفاة مؤلفه بخمس سنوات وهذا الكتاب ، وكتابه « تعليق على [المؤرخ الروماني] ليفي» يعطيان صورة شاملة لمنهج ماكيافللي وعقله . ويحاول ماكيافللي في كتابه « الأمير » وصف السبل التي يلجأ إليها في الغالب الأعم الحاكم الفرد (الأمير) ويبقى عليها ليدعم بها مكانته كحاكم . إنه لايحاول التأكيد على ما سيفعله الأمير الفاضل أو الأفضل ، ولا أن يقدم تبريراً للطاعة ، ولا حتى أن يعرض محاسن ومساوىء السياسة وما هو خطأ أو صواب فيها . إنه يحدد لنفسه مشكلة فنية إذا ما توفرت ظروف بذاتها ، فما هي الظروف الأخرى التي من شأنها أن تصون وتدعم أو تضعف الظروف والأوضاع الأصلية . ولكن لندعه هو يتحدث عن ذلك بنفسه :

« انتقلنا الآن إلى التفكير فيا ينبغي أن يكون عليه سلوك الأمير ومواقفه إزاء رعيته وأصدقائه . أعرف أن كثيرين كتبوا عن هذا الموضوع ، ومن ثم أحس بأنني قد اتهم بالوقاحة فيا اعتزم قوله إذا لم أنهج في تعليقاتي ذات النهج الذي استنه الآخرون . ولكن أما وقد استقر عزمي على أن أكتب ما قد يفيد القارىء الواعي ، لذا رأيت أن الأحكم والأصوب لي أن التزم جانب الصدق الواقعي للموضوع دون ما نتخيله أنه كذلك . لقد ابتدع الخيال الكثير من الجمهوريات والإمارات التي لم يرها أحد ولم يعرف إنسان لها وجوداً حقيقياً ، ذلك لأن أسلوب حياتنا مخالف تماماً لما ينبغي أن تكون عليه حياتنا وكيف نعيشها حتى أن من يدرس ما ينبغي أن يكون دون ما حدث فعلاً سيعرف سبيله إلى السقوط وليس البقاء . إن المرء الذي يجاهد بكل السبل ليكون فاضلاً يلقي بنفسه إلى التهلكة لا محالة وسط حشد غفير من الأراذل . ولهذا يصبح لزاماً على الأمير ، إذا

شاء البقاء في السلطة ، أن يعرف كيف لا يكون فاضلاً ، وأن يتعلم متى يستخدم معرفته ومتى يحجم عن استخدامها وفقا يشاء . . . . . علاوة على هذا ينبغي عليه ألا يبالي بما قد تجلبه عليه مثل هذه الرذائل من خزي وعار والتي بدونها يتعذر عليه الحفاظ بدولته . إذ سيتضح لنا ، لو تأملنا الأمر ملياً ، أن بعض العادات التي تبدو فاضلة تعني دمار من يلتزم بها ، والبعض الآخر الذي يبدو رذائل فيه أمن ورفاهة الأمير »

ثم يمضي ماكيافيللي في محاولة لاختبار صواب رأيه من خلال مشكلات واقعية محددة . هل ينبغي على الأمير أن يكون كريماً أم بخيلاً ؟ هل ينبغي أن يقال عنه أو يظنه الناس كريماً أم بخيلاً ؟ هل القسوة أم الرحمة هي الأسلوب الأمثل ؟ يجيب ماكيافيللي إجابة طبيب أو إجابة يتمتع بحس سليم إزاء أمور عادية وضيعة ويقول إن الأمر كله رهن بالعناصر الأخرى للموقف ، رهن بالمتغيرات الأخرى في موقف إنساني شديد التعقيد حتى ليوضع في صيغة معادلة رياضية . ولكن لندع ماكيافللي هو الذي يتحدث إلينا مرة أخرى :

« هنا يبرز السؤال : هل من الأفضل أن تكون محبوباً من أن تكون مرهوب الجانب أم مرهوب الجانب من أن تكون محبوباً ؟ الإجابة على هذا أن من المرغوب فيه أن تكون الأمرين معاً ، ولكن نظراً لصعوبة تحققهما سوياً ، وإذا كان لابد من الاختيار فإن الأكثر أماناً أن تكون مرهوب الجانب من أن تكون محبوباً . فثمة ملاحظة نلمسها لدى الناس بعامة : إنهم جاحدون ، متقلبون ، مخادعون حريصون على تجنب المخاطر ، يقتلهم الجشع وإذا كنت نافعاً لهم فكلهم معك ، يفتدونك بدمهم ، وأموالهم وحياتهم وبنيهم طالما الخطر بعيداً كما لحظنا من قبل . ولكن إذا ما دنا الخطر انقلبوا عليك . وأي أمير يثق في كلماتهم فقط دون أن يأخذ حذره ويعد عدته سيلقي بنفسه إلى التهلكة ، ذلك لأن الصداقات التي تشتري بالمال دون العظمة والنبالة وكبرياء النفس يدفع المرء ثمنها في الحقيقة ، ولكنها لن تكون ملكك وخاصتك ، ويستحيل عليك أن تلوذ بها وقت

الحاجة . والناس أقل تردداً في معاداة المحبوب عن معاداةمن يرهبون جانبه . ذلك لأن الحب يعصمه التزام ، وحيث إن البشر أشرار فإنهم سرعان ما يتحللون من رباط الحب كلما بدا لهم نفع ذاتي في ذلك ، أما الرهبة فيلازمها الخوف من العقوبة وهو ما لايهن أو يفتر أبداً .

« ولكن ينبغي على الأمير أن يجعل من نفسه حاكماً مرهوب الجانب بطريقة تجعله ، إذا لم يكن جديراً بالحب ، يتجنب العار والمقت إذ يمكن للأمير أن يكون مرهوباً وغير مكروه في آن واحد . ويكفي الأمير لكي يبلغ هذه الغاية في الحقيقة أن يصون أموال رعاياه ومواطنيهوأعراضهم واذا كان لزاماً عليه أن يجد سبيلاً لإعدام شخص ما ، فأحرى به أن يتلمس تبريراً مناسباً وسبباً عاماً ، ثم يجمل به قبل كل شيء أن يعف عن أملاك الآخرين ويمسك يده عنها إذا أيسر على الناس أن ينسوا موت أبيهم من أن ينسوا فقدان ميراثهم . وبعد هذا فلن تعوز الأمير المعاذير للاستيلاء على الممتلكات . وما أن يشرع أمير في الحياة على السلب حتى يجد دائماً بعض العذر والتبرير لنهب الآخرين ، وعلى العكس من ذلك حجج الإعدام فإنها أندر وأسرع استهلاكاً »

هذه الفقرات قد تبدو زائفة أو صادقة ، أو مزيجاً من الاثنين ، في نظر قارىء يعيش في القرن العشرين ، ولكنها لن تبدو جديدة تماماً . ولقد عودنا علماء النفس على فكرة مؤداها أن من الأفضل أن ندرس الأعمال السيئة للبشر مثلما ندينها ، أو ربما أن ندرسها دون أن ندينهاغير أن كل تلك الأفكار كانت جديدة تماماً عندما نشرها ماكيافيللي . وعلى الرغم من أن الناس في العصور الوسطى لم تلتزم سلوكاً أفضل مما وصفه ماكيافيللي وحدثنا فيه عن الثوابت في الطبيعة البشرية ، إلا أن من تصدوا للكتابة لمْ يفعلوا أكثر من الإشارة إلى وجود هذا النوع من السلوك . حقاً لقد هاجموه من على منابرهم ، وازدروا ما انطوى عليه من منافاة للأخلاق ، والأهم من ذلك كله أنهم اعتقدوا أنه سلوك لايتفق مع طبيعة البشر حتى على الرغم من أنهم لم يملكوا سوى التسليم بوجوده .

إذن مكيافيللي أصيل في تحليله السياسي الواقعي ، على الأقل في سياق الثقافة المسيحية الغربية . لقد حاول إلى حد ما أن يفعل ذات الشيء الذي كان علماء الطبيعة في بداية طريقهم إليه - ملاحظة الظواهر بدقة ثم ترتيبها وتصنيفها في قوانين عامة (مبادىء الاطراد والقواعد العامة) على نحو يسمح بالتنبؤ الصادق بظواهر الطبيعة في سياق محدد . بيد أنه لم يوفق في مجاله مثلما وفق العلماء في مجالاتهم . وسوف نشير فيما يلي إلى ثلاث طرق أخفق مكيافيللي فيها عند محاولته تطبيق المنهج العلمي على دراسة السياسة (ولم يتسن تطبيقها بنجاح تام حتى الآن ، وهناك من يرون استحالة تطبيقها بصورة ناجحة ومفيدة على دراسة السياسة)

أولاً : لعل القارىء لاحظ ، حتى خلال هذه الفقرات الموجزة التي اقتبسناها آنفاً ، نظرة مفرطة في احتقارها أو تشاؤمها تجاه الطبيعة البشرية . فهو يقول البشر عامة جاحدون متقلبون مخادعون . وإذا تكلمنا وفق الأسلوب العلمي فقد يستحيل إصدار مثل هذا التعميم عن البشر . ومشكلة من هذا الطراز هي في رأي العلم لامعنى لها . بيد أن اكثرنا في غمرة الشك يصدر أحكاماً من هذا الطراز عن أقراننا من المخلوقات حين نتحدث إجمالاً . ولكن على طول المسافة الفاصلة بين الحب القائم على الثقة بهم وبين الازدراء الانفعالي نحوهم توجد مواقف متباينة لم يتأت يقيناً تصنيفها في أحكام علمية . وينزع ماكيافيللي نزوعاً شديداً نحو السخرية المتطرفة . وبما جاء ذلك جزئياً كرد فعل ضد اعتقادات مسيحية ورعة لاتتخذ موقفاً ساخراً من البشر ، إذا ما سلمت بمبدأ الخطيئة الأزلية وإنما تعنى في الحقيقة كثيراً بإمكانية خلاصهم . ويبدو أن ماكيافيللي أراد أن يصدم ليبدو إنساناً حكياً وشريراً . ولعله مثالي معكوس ، أي إنسان ساخر لا لشيء إلا لأنه ينشد المزيد من الكمال . وهنا العديد من المشكلات النفسية الخطيرة التي يتعذر حلها من خلال دراسة البشر الأحياء ويكاد يستحيل حلها بالنسبة لأعلام الماضي . ويبدو ماكيافيللي في الحقيقة مفكراً محبطاً،إنه ، كما هو واضح ، لايتخذ موقف المفكر المبتذل والعادي والتقليدي في زمانه .

ثانياً ، إن تجرد رأي ماكيافللي محدود ومتأثر إلى حد كبير بحميته الوطنية الإيطالية . فكتاب « الأمير » ليس في فحواه وهدفه رسالة علمية أو أكاديمية عن فن الحكم . وإنما هو رسالة في فن الحكم في إيطاليا خلال القرن السادس عشر ، وهو رسالة عنيت بتحريض الأمير والإلحاح عليه من أجل واجب ومن أجل منافع تترتب على توحيد إيطاليا وطرد الأجنبي . والفصل الأخير من كتاب الأمير أنشودة حماسية في مديح إيطاليا وساعدت ماكيافللي على استرداد شهرته مع الأجيال التالية الذين وجدوا في القومية الايطالية قضية نبيلة . ونحن هنا لسنا بحاجة إلى أكثر من ملاحظة لا أن هذا أيضا يمثل تشويهاً لجهد ماكيافيللي في سبيل رؤية الأشياء كما هي في الواقع . إنه ينشد أموراً جد مختلفة ، ويبتغي إيطاليين مغايرين تماماً ، ولهذا تعذر عليه التجرد التام .

أخيراً ، على الرغم من خبرة ماكيافيللي في شئون العلاقات الدولية وشئون الحكم الأخرى على المستوى الوظيفي أو البيروقراطي ، إلا أنه كتب أعماله الشهيرة في صورة أشبه بالعزلة الأكاديمية.فمثلما حاول أن ينأى بنفسه عن الكتابة بأسلوب ورع عن بشر غير واقعيين . فقد نأى بنفسه كذلك في محاولة منه لكي لايكون أكاديمياً بل رجلاً خبيراً بشئون الحياة والناس . وهذا الوضع الأخير خطر ومدمر . وهو إفساد وتشويه من أسوأ طراز . ويحاول ماكيافيللي جاهداً وبكل السبل لكي يبدو رجلاً خبيراً بأمور الحياة والناس ، واستطاع على مدى قرون أن يصدم من لا خلاق لهم وإن كانوا تقليديين . بل إن شهرته نفسها كرجل شرير ـ أو ناصح بالشر ـ هي في ذاتها برهان على فشله . وإن المعرفة العلمية لا تتضمن تلك العناصر التي تفتت أو تشوه ذكاء ماكيافيللي وبراعته .

ولكننا لن نجانب الصواب حين ننظر إلى ماكيافيللي باعتباره أحد الرواد الأوائل الذين بذلوا الجهد في سبيل دراسة سلوك البشر داخل المجتمع على نحو ما يدرس العالم سلوك الغازات أو الحشرات . ربما يكون مآل هذاالجهد الفشل مستقبلاً ، فربما بعد عدة قرون من الآن تبدو « العلوم الاجتماعية » التي ندرسها إحدى السبل المسدودة التي سلكها البشر . ولكن أما وأننا ملتزمون الآن باتباعها

فإن الواجب يقتضينا أن نعترف بالجميل الذي أسداه ماكيافيللي . حقاً إن اكثر ما قاله سبق أن قيل من قبل ، والكثير من آرائه تضمنها الفكر السياسي الإغريقي ، فقد سبق أن تحدث أرسطو على سبيل المثال عن ملاحظاته بشأن السبل التي يسلكها الناس في الحياة السياسية ودونها . وثمة مجموعات كاملة من الأقوال المأثورة والمقالات المختصرة التي تتحدث عن الطبيعة البشرية وخصائص سلوك البشر ونقط ضعفهم وحماقاتهم كبيرها وصغيرها . بيد أن معظمها لا تجاوز حدود الحس السليم أو هي أشبه بنوع من الحكمة الشعبية . وهي في هذا صنو حكمة الشيوخ عن تقلبات الطقس . ولكن يتعين على العلم أن يأخذ ما تصوغه الحكمة الشعبية في عبارات حدسية ويعالجه بمنهجه محاولاً وضعه في نسق وتقييمه وفق معايير محددة ، وصوغه بلغته الاصطلاحية . حقاً قد يكون رجال الأرصاد أول الأمر أقل مصداقية من الشيوخ المجربين عن مسار الطقس وتقلباته . وقد يبدو رأيهم بالمقارنة أقل نضجاً . وغير عملي إلا أن العلم المنهجي النسقي هوالرابح دائماً على المدى الطويل .

وماكيافللي هو العالم في مرحلته الأولية الواعي بدوره ، إنه يسعى جاهداً للوصول إلى ما يكمن حقيقة وراء كل تلك الكلمات الجميلة التي يسطرها الناس عن السياسة وعن الأخلاق . ولم يشأ أن يقنع بقليل من الأزاء العشوائية عن هذه الموضوعات . وعمد إلى الدراسة المنهجية لمشكلات بذاتها ، لابهدف اكتشاف ما هو صواب بل فقط لاكتشاف ما هو قائم فعلاً . ولم يكن موفقاً تماماً في الالتزام بمزاج متعادل غير منحاز ، وأن يكون متجرداً تماماً عن الهوى كما ينبغي له أن يكون . وقبل هذا أو ذاك أخفق بوجه عام ـ وان كانت هناك بوادر تشير إلى أنه رأى العامل المؤثر الذي يعنيه ـ في التحقق من أن آراء الناس الأخلاقية ومثلهم العليا الأخلاقية ترتبط بعلاقة ما بأفعال البشر حتى وان لم تكن هذه العلاقة علاقة عليه بسيطة . بعبارة أخرى فقد وقع ماكيافللي في ذات الخطأ الذي لايزال يكرره بعض كتابنا الساخرين عن السياسة والأخلاق . إنه يسقط من اعتباره إيمان الناس مجاهرة بالخير لالشيء إلا لأنهم لايسلكون بمقتضاه في حياتهم العملية .

وينتمي فرنسيس بيكون كذلك عن جدارة إلى قائمة من حاولوا دراسة السلوك البشري على نحو ما يدرس العالم التشريح أو وظائف الأعضاء إذ نلاحظ بوجه خاص في القسم الأول من كتابه « التجديد العظيم Instauratio Magna » أنه يحدد لدراسته موضوعاً شغل كثيراً علماء النفس الاجتماعيين والسياسيين في عصرنا هذا ـ أعني بذلك الدراسة المنهجية للكيفية التي يتأثر بها العقل في كتاباته بالعوامل اللامنطقية والعارية من الخبرة . ونعود لنقول إن الناس عرفوا منذ بداية ثقافتنا أن « الفهم البشري ليس موضوعياً وغير متحيز » كما قال بيكون . وقد عرفنا منذ أمد طويل أن الرغبة أب الفكر ومصدره وأن الناس لهم أهواؤهم وأن لغتنا ذاتها زاخرة بالمعاني المبهمة والأضداد ولهذا فإن الإرادة إذا انعقدت على التزام الدقة والموضوعية سوف يظل السبيل إلى ذلك عسيراً . غير أن تحليل بيكون لهذه الصعاب تحت أسم « الأوثان » لايزال تحليلاً ثرياً موحياً ، ولا يزال واحداً من أفضل المحاولات المنهجية لتصنيف تبريراتنا العقلية .

ووجد بيكون أربع فئات من الأوثان التي تحدق بعقول البشر أو تعشش فيها وهي أوثان القبيلة ، وأوثان الكهف ، وأوثان السوق ، وأوثان المسرح . ويعني بأوثان القبيلة الأخطاء النابعة من الطبيعة البشرية ذاتها ، أي أن مصدرها جهازنا الحسي وعقولنا . فعبارة مثل « الانسان مقياس كل شيء » تعني في الواقع أن معاييرنا حتى في مجال العلم تنزع إلى التباين لعوامل ذاتية ويقصد بيكون بأوثان الكهف شيئاً قريباً جداً من المعنى الشائع لكلمة الهوى والانحياز أي الأخطاء التي تصوغها وتفرزها شخصيتنا ، أو الكهف الصغير الذي جوفناه لأنفسنا في هذا العالم القاسي ويعني بأوثان السوق ما يمكن أن نسميه الآن التشوش الذي تحدثه الدعاية والإعلان وعمليات الاستثارة المتبادلة بين الناس والتي يؤثر بها الواحد على الآخر وسط الحشد البشري أو خلال أي تعامل اجتماعي أي أخطاء الناس حين يجتمعون . ويقصد بيكون بأوثان المسرح الأخطاء التي تتراكم حين يحاول الناس اصطناع تأويلات نسقية للكون ـ وهذه هي أخطاء الفلاسفة والمفكرين ، أخطاء صوغ الانساق واصطناع المذاهب والتي يسهل بناء عليها

الزعم بأن بيكون ذاته أخطأ . ولكن لندعه يحدد بنفسه معنى هذا الطراز الأخير من الأوثان :

« وهناك أخيراً أوثان هاجرت إلى عقول البشر من العقائد المتباينة للفلسفات ، وانتقلت كذلك عن قوانين البرهنة الخاطئة . وأنا أسمي هذه بأوثان المسرح ، ذلك لأن كل المذاهب التي تلقيناها ما هي ، في تقديري ، سوى كم هائل من المسرحيات التمثيلية التي تمثل عوالم من خلقها هي اقتداء بطراز غير واقعي ومسرحي . وأنا لا أقصر حديثي هنا على المذاهب الرائجة الآن ، أو على الطوائف والفلسفات القديمة وحدها : إذ لايزال بالإمكان تأليف المزيد من هذا النوع من المسرحيات وإنجازها بنفس الطريقة المصطنعة . ومن ثم نتبين أن الأخطاء الشديدة التباين والاختلاف لها ، على الرغم من هذا ، أسباب متماثلة في الغالب الأعم ، وأكرر قولي أنني لا أقصد بهذا المذاهب الكاملة فحسب بل أقصد أيضاً الكثير من المبادىء الأساسية والبدهيات في العلم التي أورثنا التقليد إزاءها الاهمال وسرعة التصديق »

وغني عن البيان أن محاولة تطبيق مناهج مماثلة لمناهج العلوم الطبيعية في بعض نواحيها على دراسة العلاقات البشرية لم تثمر مثلما أثمر تطبيق هذه المناهج ذاتها على العلوم الطبيعية . بل لانزال حتى اليوم يعوزنا إجماع الرأي بشأن العلوم الاجتماعية ـ على لرغم من الأسلوب المتبع حديثاً في المقابلة وبصورة غير مواتية بينها وبين العلوم « الحقيقية »

وتماماً مثلما استهدفت النزعة العقلانية عند ديكارت أو النزعة التجريبية عند بيكون صوغ كوز مولوجيا وبلوغ يقين بشأن كل العلاقات الممكنة في الكون . كذلك فإن غالبية من انشقوا عن آراء العصر الوسيط في مجال الفكر السياسي عملوا جاهدين على صوغ مذهب في السياسة تراءى لهم أنه بصورة مامبرأ من كل نواقص السياسة كما هي في التطبيق العملي . وسنرى في الفصل التالي كيف أن التفكير السياسي والأخلاقي في مطلع العصر الحديث قد تحول تماماً وبصورة

حاسمة خلال القرن الثامن عشر إلى قنوات عقلانية.ولم تكن محصلة هذا التحول علماً للسياسة بقدر ما كانت أيديولوجيا سياسية أخرى ، أو بمعنى أصح مجموعة من الايديولوجيات . ونحن لانسوق كلامنا هذا تعبيراً عن الشكوى أو الاستياء . فما لم يغير البشر من طبيعتهم تغيراً جذرياً ، سيظل الأيديولوجيات السياسية والمذاهب الميتافيزيقية على ما يبدو ، عنصراً حيوياً لمتطلبات البشر الروحية . ونحن لا نزال نعيش في نسق الآراء الخاصة بالقضايا الكبرى التي صيغت خلال القرنين الأولين للعصر الحديث وأينعت لتؤتي ثمارها في القرن الثامن عشر .

بناء العالم الحديث ـ الخلاصة

تشكلت ثقافة المجتمع الغربي الحديثة فيما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر . ومع مطلع القرن الثامن عشر كان المتعلمون من الرجال والنساء ، بل وكثير من غير المتعلمين أيضاً ، بدءوا يؤمنون باعتقادات محددة عن أنفسهم وعن الكون وعن رسالة الإنسان على الأرض وما يمكن أن يفعله في هذه الدنيا ، وكلها اعتقادات لم يكن يؤمن بها أسلافهم في العصور الوسطى . وعاشوا في عالم بدا لهم جديداً تماماً حيث إن أفكارهم عنه كانت جديدة بالفعل . حقاً لم تكن كلها جديدة بطبيعة الحال ، فقد كانت غالبية المجتمع الغربي لاتزال مسيحية في عام ١٧٠٠ مثلما كان في عام ١٤٠٠.والقضية المحورية التي يفترضها هذا الكتاب هي أن اكثر ما كان يؤمن به رجال أوروبا ونسلؤها خلال القرن الثامن عشر وما تلاه كان متناقضاً مع بعض جوانب هامة جداً من العقيدة المسيحية التقليدية ، أو إن شئت فقل إن عصر التنوير غير جذرياً العقيدة المسيحية . ولا يزال جانب كبير وهام جداً من المسيحية باقياً كما هو واضح ـ وليس فقط التنظيم الشكلي للكنائس .

ولكن ثمة تحول بسيط جداً وواضح ويتعين أن يتنبه إليه الجميع . فقد كانت في الغرب في القرن الثالث عشر هيئة دينية واحدة منظمة ألا وهي الكنيسة

الكاثوليكية الرومانية ، بينما جاء القرن الثامن عشر وهناك مئات الطوائف الدينية المنتشرة في كل أنحاء المجتمع الغربي . بل إن بلاداً مثل فرنسا التي ظلت السيادة معقودة فيها على السطح للكنيسة الكاثوليكية كان بها مئات آلاف البروتستانتيين وعدد غير معروف من الطبيعيين أو الربوبيين والملحدين والشكاك يعبرون جميعاً في صراحة ووضوح عن حقيقة إيمانهم أو عدم إيمانهم ، دون أن يتعرضوا ، سوى قلة نادرة ، لأي مخاطر حقيقية لمثل ما كان يتعرض له أقرانهم من عقوبات خلال العصر الوسيط . وحرى بنا ألا نخطىء التقدير بسبب كتيبات فولتير ضد إعدام كالاس[11] ودي لابار كتعبير عن اضطهاد الكاثوليك . فهذه حالات نادرة على الأقل في الغرب . وتحطمت الوحدة المؤثرة والفعالة للمسيحية ، وما أن حل القرن الثامن عشر حتى كان الغرب زاخراً بالكتابات التي تدافع عن الرأي الداعي إلى التسامح إزاء الاختلافات الدينية ، وإلى الفصل بين الكنيسة والدولة ، وأن على الفرد أن يقرر بنفسه أمور ايمانه الديني . والحقيقة أن الطريق بات ممهداً وواضحاً لأفكار القرن الثامن عشر مثل القول بأن الأديان كلها على اختلافها ـ بما في ذلك الديانات غير المسيحية ـ تنطوي على قدر من الحقيقة والصدق .

وتبدو مثل هذه الأفكار في نظر الأمريكيين أمراً مألوفاً وذائعاً حتى ليتعذر عليهم إدراك مدى الجدة فيها أو مدى تناقضها الحاد مع ما كان الناس منذ بضعة قرون فقط يعتقدون أنه الحق . إنها أفكار تنطوي على معيار جديد للصدق ـ الصدق الميتافيزيقي واللاهوتي ـ أكثر مما تنطوي على عزوف وابتعاد عن البحث عن هذا النوع من الصدق . كان الناس في العصور الوسطى يؤمنون بأن هذه الحقائق قد حسمها الوحي ، وأنها حقائق كاملة بحكم أنها صادرة عن الوحي . قد يخطئها الناس وتعمي عنها أبصارهم ، بل قد يعاندون ويقفون ضدها بحكم أنهم ورثة خطيئة آدم الأزلية ، ولكن لن يعرف الحقيقة ولن يكون على حق كل من يقف ضدها . وفي ضوء هذه الأفكار التي شاعت في العصور الوسطى يصبح حرق أهل البدع والهراطقة أمراً مفهوماً . إنهم ثمار عفنة لو تركناها وشأنها فقد

تفسد الثمار السليمة . وأكثر من هذا أنهم ملعونون وبترهم من الحياة لايشكل أذى حقيقياً لهم - فقد آذوا أنفسهم بأنفسهم من قبل : صفوة القول أنك إذا عرفت أنك على حق فإن كل من يخالفك الرأي فلا بد أنه على خطأ . وينبغي على الناس التزام جادة الحق وتنكب طريق الخطأ .ولايسع المرء أن يدع الأفكار الخاطئة تستشري دون أن تسبب أذى شديداً .

وعلى الرغم من أن محاولات عقلنة أو تبرير التسامح الديني كانت قد بدأت في الانتشار والنمو مع مطلع القرن الثامن عشر ، إلا أن خطوط الدفاع الرئيسية كانت واضحة . إنها قد تختلف في التفاصيل غير أنها تنتهي إلى واحدة من القضايا الثلاث التالية : إن هناك حقيقة جديدة أعمق من حقيقة المسيحية التقليدية والتي لو تسامحنا معها فإنها ستفضي في النهاية الى الحلول محلها أو إلى تعديلها تعديلاً شاملاً ، وهذه الحقيقة لاتتكشف كاملة وتامة للبشر بل يتعين البحث عنها وأستكشافها تدريجياً عن طريق التجربة والخطأ وعن طريق البحث والاستقصاء وبذل الجهد الإنساني.أو القضية الثالثة والتي كان يؤمن بها قلة من الناس في تلك السنوات الأولى والتي تقضي بأن ليس ثمة شيء اسمه الحقيقة أو اليقين في مثل هذه الأمور . وأن الحقيقة دائماً نسبية ومن ثم لا الوحي ولا التفكير أو الدراسة ستصل بنا إلى حقيقة مطلقة . ولكن كل هذه القضايا تتفق معا في رفضها على الأقل لشيء ما في التراث المسيحي المتخلف عن العصور الوسطى . إذ تزعم كلها أنها تقود البشر إلى شيء جديد وأفضل .

وتأكد التحول في الأصول والأساسيات مع نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر وتمثل ذلك في جدال ربما يبدو في ظاهرة غير ذي قيمة دار بين الأدباء في فرنسا وانجلترا وكان يطلق على هذا الجدل الاسم الفرنسي La querelle des anciens et des modernes أو النزاع بين القدماء والمحدثين، ومن الشواهدالانجليزية على هذا النزاع كتاب فكاهي ألفه سويفت تحت عنوان « معركة الكتب » والخلاصة أن جانباً قرر أن الاغريق والرومان بلغوا بالثقافة في عمومها وتفصيلاتها شأواً عظيماً لاسبيل إلى التفوق عليه ، فقد كانوا عمالقة

رسموا حدود ميادين الثقافة الإنسانية وضربوا لنا الأمثال التي لانملك أمامها إلا أن نحاكيها عن بعد . وبدت الثقافة الكلاسيكية في نظر هؤلاء فردوسا إنسانياً . والزعم بأن بالإمكان ظهور مثلها ثانية على الأرض هو عين الفسوق والكفر المبين . وقرر الجانب الثاني أن إنجازات الاغريق والرومان عظيمة جداً في الحقيقة الا أنها ليست سوى أرقام على الأوروبيين المحدثين أن يحطموها وأن الثقافة الجديدة بوسعها أن تكون نداً لها أو أفضل منها في كل المجالات . فلا جدوى من التشبث بالقول بأن القدماء حتماً أرفع منا منزلة وأسمى شأناً . ذلك لأن بإمكاننا أن نفيد من أعمالهم وأن نعلو على اكتافهم ونبلغ سمتاً أعلى .

ويعبر موقف المحدثين في هذا النزاع عن صورة من الصور الأولى لمبدأ التقدم ، وهو مبدأ جليل الشأن للغاية ومألوف لكل الأمريكيين في يومنا هذا ،وقوامه أن الجدة أوالبدع ليس هلوسة ولا تراجعاً بل جهداً طبيعياً ضمن خطة شاملة . ونحن لانعرف كيف تأتى هذا التحول الأساسي الثوري في النظر إلى الأشياء . وإنما نعرف يقيناً أنه كان عملية شديدة التعقيد وبطيئة نسبياً ، والتي يمكن ان نتبين فيها ثلاثة مكونات فكرية أساسية .

أولاً ظهرت سلسلة هامة من التحولات في ممارسات المسيحية ومثلها العليا تحت اسم البروتستانتية . وللحركة البروتستانتية نصيبها الكامل من البطولة الإنسانية والضعف الإنساني ، والصراع والغايات الغريبة والعرضية . وتاريخها الذي لابد في كتاب مثل كتابنا هذا أن نتجاوزه كلية تاريخ مدهش ولكن لعل ما يهم المؤرخ الفكري أساساً عن البروتستانتية هو أنها كانت عاملاً مذيباً ـ وأقوى العوامل المذيبة في زمانها ـ لسلطة العصور الوسطى . لقد سبقت الحركة البروتستانتية الوحدة الشكلية التي أبقت عليها المسيحية الغربية ألفاً وخمسمائة سنة وأقامت عشرات من الجماعات أو الطوائف الكبرى غير المئات من الجماعات والطوائف الصغرى زعمت كل منها أنها صاحبة السيادة الدينية الكاملة في مجالها . وأدى انقسام الحركة البروتستانتية ذاتها إلى طوائف كبرى وفروع صغرى إلى تمهيد السبيل لنزعة الشك الدينية . إذ إن العقل النزاع بطبيعته إلى الشك أو

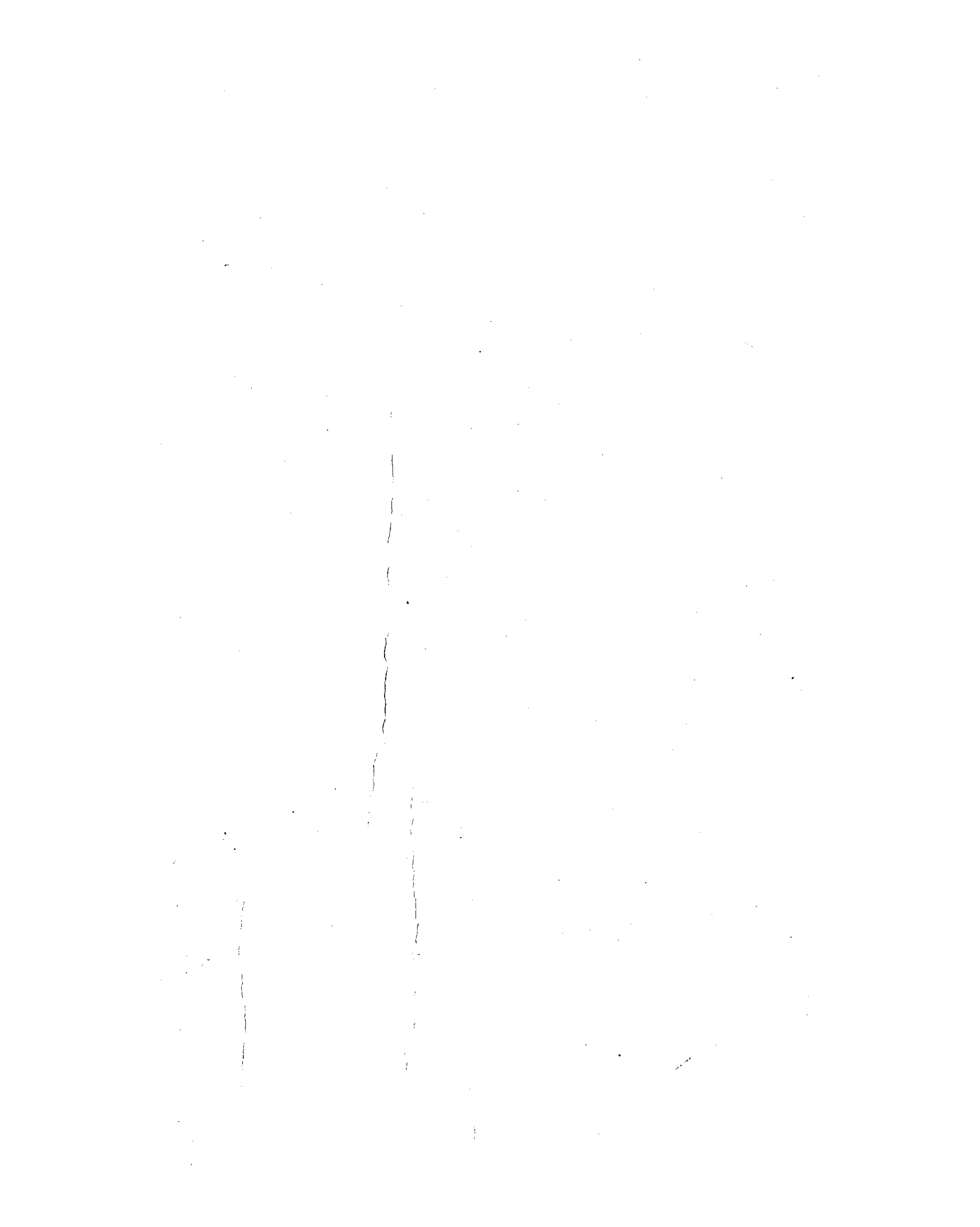
الملتزم بالتفكير المنطقي حين يرى مشهداً يضم كما هائلاً من المعتقدات المتناقضة والمتعارضة ـ كل منها تزعم احتكار الحقيقة ـ لابد وأن يتخذ من هذا المشهد ذاته بينة على ألا وجود هناك لحقيقة حتى يحتكرها هؤ لاء . والعنصر الأكثر إيجابية أن البروتستانتية خاصة في صورتيها الانجليكانية واللوثرية ، أفادت كدعامة لتعزيز المشاعر الوطنية لأبناء الدول القومية الإقليمية الجديدة . فلا يزال الله رب البشر أجمعين ـ ولكن على نحو آثر بفضله الانجليز أو البروسيين أو الدانمركيين ولكن من خلال الممارسة ومباشرة شئون الحياة الدينية اليومية كفت الكنائس القومية الجديدة عن الإسهام في حياة دولية أو عالمية من نوع الحياة التي كانت تمارسها كنيسة العصر الوسيط القديمة . وعمدت البروتستانتية الكلفنية بخاصة إلى بث نوع من المزيج المتناقض بين أتباعها فيه تشوف إلى العالم الآخر للاتحاد بالرب ، وهو تشوف نراه ظاهراً في كل حياة بيوريتانية (متطهرة) وفيه ذلك التوفير الدنيوي للإنسان الذي يكد ويعمل وينجح مادياً . ولكن البروتستانتيين الأوائل لم يصنعوا عالماً أو كوناً جديداً ، فقد آمنوا بالخطيئة الأولى الأزلية ، وآمنوا بالكتاب المقدس مصدر الهام ووحي ، وآمنوا بسلطة شريطة ألا يمثلها بابا روما ، ولكنها لاتزال سلطة تعلو على عمليات التجربة والخطأ التي تجري في الحياة العادية . واعتقد البروتستانتيون في إله وسع الكون كله لايشبه في شيء قوانين الرياضيات وآمنو بنار جهنم كما آمنوا بنعيم السماء للصفوة التي اصطفاها الرب .

والحركة الانسانية ، هي القوة الثانية التي صنعت التحول ، وكانت أكثر من مجرد تطبيق جانب من الروح البروتستانتية أو التحررية الغامضة على الحياة الدنيوية . وتشترك مع البروتستانتية في تأثيرها كعامل تفتيت للمعايير التي تخلفت عن العصور الوسطى . وأثارت الشكوك في العرف القائم وفي الفلسفة الأسكولائية الرسمية . وكانت قوة تمرد نشطة من فنانين وباحثين . وقد تمكن بعض فنانيها تماماً من وسائلهم (مستفيدين في ذلك من طرق وأساليب صاغتها أجيال تمرست على طرق وأساليب العصر الوسيط) وأبدعوا فناً عظيماً للغاية.وكان

أكثرهم من المغامرين ، والمسرفين في اتباع شهواتهم والرومانسيين والمثيرين وقد ساعدوا على وضع معايير جديدة للفنان والكاتب تميزت بالضرورة بأنها غير تقليدية وغير عملية وأنانية وإن كانت ساحرة تأسر الألباب.ولم تكن صورتها الجميلة الساحرة هي المثل الأعلى المسيحي الخالص بل المثل الأعلى للفتوة الرياضية.وأنطوت الحركة الانسانية ، مثل الكالفنية ، على تناقضها العميق . لقد تمرد الإنسانيون ضد السلطة الدينية وضد عبء التقليد ويبدو أنهم على الأقل في ممارساتهم العملية مؤمنون بالفكرة الحديثة أن الناس يضعون معاييرهم لأنفسهم ،ويصنعون الحقيقة التي ينشدونها وليس الأمر مجرد اكتشافها.بيد أنهم في مجموعهم التزموا موقفاً ينطوي على توفير الأساتذة القدماء ، واتخذوهم سلطة مطلقة مقدسة شأن أي سلطة في العصور الوسطى . ولم يدركوا بوضوح احتمالات ذيوع أفكارهم وتطلعاتهم مستقبلاً بين الناس . وكانوا فئة متميزة من المثقفين ، فهم أميل إلى المثل العليا الارستقراطية والملكية وليسوا ديمقراطيين بأى معنى من المعاني . ولم يتصوروا أن العالم يمكن أن يصبح مكاناً أفضل كثيراً مما هو عليه إلا لأنفسهم دون سواهم على الأرجح .

والحركة العقلانية هي القوة الثالثة . كانت بدورها عامل هدم وبدت في السنوات الأولى من العصر الحديث أقل وضوحاً وقوة من الحركة البروتستانتية والحركة الإنسانية وإن تأكد على المدى الطويل أنها أهم شأناً وأقوى فاعلية . لقد أطاح المفكر العقلاني بجانب كبير من المسيحية الكاثوليكية التقليدية فاق كثيراً ما فعله البروتستانتي أو الإنساني . إنه لم يقنع بإسقاط ما هو غيبي أو خارق للطبيعة من عالمه ، بل كان مستعداً لكي يضع الإنسان نفسه برمته داخل إطار الطبيعة أو « الكون المادي » ورأى في الحقيقة أن على الانسان أن يهدي نفسه وفق معايير عن الصواب والخطأ . وذهب العقلانيون خلال القرنين الأولين من عصرنا الحديث إلى أن هذه المعايير هي معايير ثابتة ويقينية ، وأن الناس اهتدوا إليها ولم يصنعوها . ولكن إذا كان الإنسان المسيحي في العصور الوسطى وجد هذه المعايير في العرف وفي السلطة وفي كل ما كان خارج العقل ، فإن المفكر العقلاني جد في

البحث عنها وراء المظاهر والعرف والتباينات الظاهرية ، وعمل على الاهتداء اليها بفضل البحث المثابر الدؤوب الذي اكتشف فيه العقل المنطقي أن الحقيقة الرياضية تكمن وراء مظهر مبتذل في أشكاله وألوانه . ولم تعان النزعة العقلية من أي من التناقضات البينة التي عانت منها البروتستانتية والحركة الإنسانية. اللهم إلا إذا كنت في حقيقة الأمر شكاكاً واقعياً بحيث ترى تناقضاً في محاولة تصور أي نوع من النسق المرتب للخبرة البشرية عن هذا العالم . والنزعة العقلانية مدينة بالكثير ، حتى في هذه السنين ، في تعاظم مكانتها تدريجياً وببطء لإنجازات العلوم الطبيعية . وأخيراً حينما نجح العلم على يد نيوتن في رسم مخطط كامل مذهل عن الكون ، وهو مخطط يمكن اختباره رياضياً ، وساعد على التنبؤ الصحيح ، هنا كان المسرح مهيأ للنظرة العقلانية الجديدة عن العالم ، ووضع كوزمولوجيا جديدة [نظرة عن نشأة الكون وبنيته العامة وعناصره ونواميسه] مخالفة تماماً لنظرة القديس أغسطين أو القديس توما الاكويني كاختلاف نظرتيهما عن نظرة الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد .



الفصل الثالث

القرن الثامن عشر

كوزمولوجيا جديدة أو نظرة جديدة إلى الكون وما فيه

كوزمولوجيا جديدة أو نظرة جديدة إلى الكون وما فيه

مع مطلع القرن الثامن عشر يلقى مؤرخ الفكر نفسه إزاء عقبة تواجه كل المؤرخين على مدى القرون القليلة الماضية ، إذ يجد نفسه غارقا وسط كم هائل من عناصر المعلومات . قد يستطيع الباحث أن يفرغ من إعداد قوائم كاملة شاملة عن مفكري العصور الوسطى ، ويستطيع أي باحث دؤوب أن يلم بكل الكتابات الباقية لنا عن الإغريق والرومان . ولكن مع اختراع الطباعة وتكاثر الكتاب في كل التخصصات ، ممن يدعمهم مجتمع يتزايد سلطانه على بيئته المادية ، أصبح حجم الكتابات الصادرة في كل المجالات يفوق كثيرا طاقة أي باحث فرد ، بل ويتجاوز في واقع الأمر طاقة أي هيئة منظمة من الباحثين . هذا علاوة على ما يبدو من تزايد نطاق الذوق والرأي . فإن عملية مثل تلك التي ضاعفت من عدد الفرق البروتستانتية ضاعفت بالتالي من الآراء على اختلاف أذواقها في كل مجالات المعرفة غير التراكمية ، بينما استمرت المعرفة التراكمية في التزايد على نحو أشبه بمتوالية هندسية . ويمكن الآن تفسير هذا النطاق والتعقد المتزايدين في ضوء الطباعة والصحف . فربما كانت العصور الوسطى متعددة الاهتمامات العقلية مثلنا الآن . ولكن علينا أن نقيّم الأمر في ضوء ما نملك ، وما نملكه الآن ليس سوى جزء ضئيل جداً من أكثر من ثمانية ملايين كتاب ونشرة صدرت منذ عام ١٧٠٠ وحوتها خزائن مكتبة الكونجرس [في منتصف هذا القرن] .

إذن يجب أن نبني تعمياتنا على عينة صغيرة مختارة من هذا الكم الهائل من المعلومات المتاحة . إننا الآن أعجز حتى عن الإحاطة بالعقول الكبرى المبدعة الخصيبة على عكس الحال قبل ذلك ، ومن ثم بات لزاما أن نركز اهتمامنا على الأفكار وكيف تعمل وتؤثر وسط السواد الأعظم المغمور الذي لا ذكر له . ولا يسعنا إلا أن ندعو القارىء إلى أن يقصد بنفسه أعمال الرجال والنساء الذين وضعوا اللمسات الأخيرة على ميراثنا الفكري ، وأسبغوا على ثقافتنا الغربية

صورتها الحديثة المميزة ، او ، إذا كنت من طراز المتشائمين فقل الذين جعلوا ثقافتنا الغربية الحديثة تتسم بافتقارها لصورة محددة .

ممثلو حركة التنوير :

من الحمق أن نحاول إيجاز عصر التنوير في جملة واحدة . وسنعود في الحقيقة توا للحذف والإضافة.ولكن قد نكتفي الآن بالقول إن الفكرة الأساسية والإبداع المذهل لعصر التنوير ـ أي الفكرة التي تجعل منه نظرة جديدة إلى الكون في شموله وعناصره ـ هي الاعتقاد بأن البشر جميعا يمكنهم أن يبلغوا على هذه الأرض قدرا من الكمال ، كان الفكر الغربي حتى تلك اللحظة يظن أن هذا الكمال يمكن فقط للمسيحيين دون سواهم وأنه يأتيهم نعمة من الرب بعد الموت . وهذا هو ما عبر عنه القديس جوست ، الفتى الفرنسي الثائر ، في بساطة خادعة أمام الجمعية العامة الفرنسية حين قال : السعادة فكرة جديدة على أوروبا le bonheur est une idee neuve en Europe. طبعا لم تكن جديدة بالنسبة للسماء بل جديدة على أرض أوروبا ، بل وجديدة حتى على أمريكا .

هذه النظرة إلى أن النوع البشري لديه إمكانية بلوغ الكمال لم تتحقق طوال قرابة ألفي عام من المسيحية ، ولا آلاف السنين الأخرى السابقة في ظل العقائد الوثنية . وإذا كان لها أن تتحقق في القرن الثامن عشر فمعنى هذا بوضوح أن أمرا جديدا لا بد وأن يحدث ـ ليكن اكتشافا أو اختراعا ، وخير ما يمثل هذا الأمر الجديد هو عمل اثنين من الانجليز عاشا في أواخر القرن السابع عشر . وقد أبرز عملهما العمل التحضيري الذي تم في القرون الحديثة الأولى ، ونعني بهما اسحق نيوتن وجون لوك . استطاع نيوتن أن يصل إلى الكمال بحساب التفاضل والتكامل ، وأن يقدم قانونه الرياضي الهام عن العلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبية وهي إنجازات بدت لمعاصريه كافية تماما لتفسير كل ظواهر الطبيعة ، أو أن توضح على الأقل كيف يمكن فهم كل هذه الظواهر بما في ذلك سلوك الانسان . وأخرج لوك مناهج الاستدلال الواضح البسيط من متاهة الميتافيزيقا حيث أرساها ديكارت ، وجعل منها ، فيما بدا له ، امتداداللحس السليم .

وخيل إليه أنه دل الناس على السبيل التي يمكنهم بها ان يطبقوا نجاحات نيوتن الجليلة على دراسة شئون الإنسان . وهكذا استطاع نيوتن[1] ولوك معا أن يغرسا ويؤكدا هاتين الفكرتين الهامتين الطبيعة والعقل وكان موقعهما بالنسبة لعصر التنوير مثل موقع فكر النعمة الإلهية أو فكرة الخلاص أو التدبير الإلهي عند المسيحية التقليدية .

كانت الطبيعة بالنسبة لعصر التنوير مفهوما انيسا محببا تماما . بينما بدت الطبيعة دائما في نظر المسيحي ، حتى وإن كان من أتباع القديس توما[2] ، شيئا مثيرا للشكوك والريب ، وبدت له دائما وعن يقين قاصرة ما لم يتوفر لها عون إلهي . وتغير الأمر منذ عصر التنوير فصاعدا . فإن اولئك الذين استخدموا مصطلح الطبيعة في محاولة منهم للتأثير على الناس تمتعوا إلى أقصى حد بالفوائد الناجمة عن الغموض الذي نلحظه في القانون الطبيعي عند الرومانيين . لقد اضحت الطبيعة في نظر انسان عصر التنوير هي العالم الخارجي الذي يعيش فيه ، عالم موجود حقا وفعلا ، وكل ما ليس يدور فيه أو يقع من أحداث « طبيعي »بالضرورة .بل واقع الأمر أن كل ما يقع من أحداث ، وكل ما هو قائم الآن ، وتقريبا كل شيء في العالم الخارجي الراهن للطبيعة ـ أو على أية حال في عالم الطبيعة البشرية كما هي منظمة في مجتمع ـ كل هذا بدا في نظر الداعية المتحمس للتنوير في القرن الثامن عشر أمرا غير طبيعي . فمظاهر التمايز الطبقي ، وآداب السلوك الاجتماعي ، وامتيازات رجال الدين والنبلاء ، والتباين الصارخ بين اكواخ الفقراء وقصور الأثرياء ـ كل هذا كان موجودا بالفعل ، ولكنها امور غير طبيعية . لقد كان ذلك الداعية ينظر إلى ما هو طبيعي بمعنى الخيّر أو السوى ، وإلى غير الطبيعي بمعنى السيء أو الشاذ . والشيء الهام أن « طبيعة » نيوتن تسربت إلى أذهان المتعلمين وأنصاف المتعلمين بمعنى أن يعمل الكون المفهوم جيدا بانتظام وسلاسة وبساطة عذبة . فإذا ما فهمنا هذه الطبيعة في شئون الإنسان فلن يبقى لنا إلا ان ننظم افعالنا وفقا لهذا الفهم ، وحينئذ تنتفي كل مظاهر السلوك غير الطبيعية .

ونحن نفهم أعمال هذه الطبيعة الشاملة والكلية (وإن لم تكن واضحة ولا مدركة لغير التمرس) في ضوء مدلول كلمة « العقل » التي احب عصر التنوير استخدامها . « فالعقل » تبدى في أوضح صورة له ، بل وهي أول صورة له ، بين الناس في صورة الرياضيات . وأكد ممثلو التنوير أن العقل سبيلنا للنفاذ الى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر . فبدون العقل ، أوحتى بالعقل بمعناه الخاطيء ، كما تصوره الحس السليم وساد قرونا ، سنصدق أن الشمس « تشرق » و « تغرب » حقا وفعلا ، بينما بالعقل ندرك علاقة الأرض بالشمس على وجهها الصحيح . وبالمثل فإننا إذا ما استعنا بالعقل في العلاقات البشرية فانه سيوضح لنا أن الملوك ليسوا آباء شعوبهم ، وأن اللحم إذا صلح أكله يوم الخميس فهو كذلك صالح ليوم الجمعة ، وسيكون العقل أداتنا للاهتداء الى المؤسسات البشرية والعلاقات الإنسانية « الطبيعية » وما أن نهتدي الى هذه المؤسسات أو العلاقات حتى نتمشى معها ونسعد بها . وسيكشف العقل عنا غشاوة الخرافات والخوارق وغير ذلك من أمور تتنافى معه وتراكمت عبر القرون على ظهر الأرض واعتبرها العقلانيون الشياطين الحقيقيين .

وليس ما يعنينا الآن هو صواب هذه القفزة أو سلسلة القفزات انتقالا من قانون الجاذبية الى العلاقات الإنسانية . وإن ما يعنينا هو أن الجيل الذي قرأ نيوتن ولوك هو الذي قام بتلك القفزة . فلم يذهب نيوتن ولا لوك الى المدى الذي وصل اليه رجال من الجيلين او الأجيال الثلاثة من بعدهما والذين دعوا الى الالتزام بسلطتها . فلم يكن نيوتن انسانا مجددا خارج نطاق عمله كعالم طبيعة ، وكان في الحقيقة مشهورا أكثر في مجالات تتعلق بالغوص في آداب الكتاب المقدس وبعيدة تماما عن الحداثة والتنوير . وكذلك جون لوك الذي كان معنيا اساسا بعلم النفس والأخلاق والنظرية السياسية ، كان شخصا حذرا حياديا ومن النوع الذي يفيد بالطرق الجديدة ، جزئيا على الأقل ، لعدم الحكمة القديمة .

بل إن الجيل الأول الذي كان عليه التبشير بالإنجيل الجديد ، إنجيل

العقل ، لم يكن راديكاليا بصورة متطرفة . عمل هذا الجيل حقا على نشر واشاعة افكار القرن السابع عشر وسط المتعلمين العاديين ـ وبالتأكيد في هذا الوقت بين النساء ـ ، وهو القرن الذي سماه الفريد وايتهد « قرن العباقرة » . وكان اكثر هؤلاء فرنسيين . واذا كانت انجلترا حظيت إجمالا باكثر من نصيبها من العقول الابداعية المخصبة التي قدمت أفكار التنوير ، إلا أن الفرنسيين هم قبل كل شيء الذين نقلوا هذه الأفكار الى كل انحاء أوروبا والى روسيا ، بل وإلى كل البلدان التابعة للمجتمع الغربي في مختلف اصقاع العالم . وأعظم هؤلاء الفرنسيين قاطبة فولتير الذي قدم لنا ما يزيد على تسعين مجلدا احتوت ، وبأسلوب ذكي ساخر ، على كل رصيد الأفكار التي كانت ركيزة انطلاق حركة التنوير .

نقول ركيزة انطلاق وليس النهاية . ذلك لأن فولتير مع مونتسكيو[٣] وبوب [٤] والربوبيين الانجليز ينتمون جميعا إلى الجيل الأول أو المعتدل لعصر التنوير . فهم لا يزالون متأثرين كثيرا بالذوق السائد والذي تناولناه بالتحليل في الفصل الأول ونعني به « الإنسانيون المقيدون » في عصر لويس الرابع عشر . إنهم لا يزالون يؤمنون بالتقيد والالتزام بآداب المجتمع وبتلك « القواعد القديمة المكتشفة وليست المبتكرة » التي تحفظ في آن واحد التوازن الاجتماعي والجمالي ، وهم لا يحبون الأساليب القديمة الضيقة الأفق الباهتة ، خاصة إذا فرض ضيق الأفق قسرا ، ويمقتون تحديداً الكنائس القديمة الكاثوليكية والانجليكانية . ويعمدون إلى السخرية مما يكرهون . وسيجد الجيل التالي الأساليب القديمة أشد مقتا إلى نفسه حتى إنها لا تستحق منه السخرية .

ويعتبر كتاب مونتسكيو « روح القوانين » (١٧٤٨) علامة تحول ، وهو دراسة اجتماعية علمية عظيمة معبرة عن الجيل الأول المعتدل . واذا كان فولتير قد عاش حتى عام ١٧٧٨ وكان البطل المعبود في السنوات الأخيرة من حياته ، إلا أن الرجال الجدد الذين جاءوا بعد عام ١٧٥٠ كانوا في معظمهم راديكاليين . وكان شأنهم شأن غالبية الراديكاليين ينزعون إلى نظرة أحادية الجانب ويعمدون الى

دفع فكرة بذاتها الى الساحة ، أي أنهم في إيجاز أميل الى الطابع الطائفي . فإذا كان اهتمامهم الأساسي منصبا على الدين فإنهم ينتقلون من النزعة الربوبية المعتدلة الى نزعة مادية والحادية خالصة . وهذه النزعة الإلحادية ليست بحال من الأحوال صورة من نزعة الشك ، بل اعتقادا يقينيا بأن الكون آلة كبرى . واذا كانوا من رجال علم النفس فانهم ينتقلون من فكرة لوك البسيطة عن التمايز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية الى محاولة لبناء إنسان شامل على أساس الاحساسات التي تؤثر على نفس تعمل تلقائيا ، بمعنى انه كان لديهم مقدما لب فكرة النزعة السلوكية للقرن العشرين وهي فكرة الافعال المنعكسة الشرطية وماشابه ذلك . وذهب هلفتيوس[٥] وهولباخ[٦] الى النظرة التي يلخصها بدقة واحكام كتاب صدر لزميل لهما اقل منهما شأنا وهو لامتري[٧] ، « الإنسان الآلة » . واذا كانوا اقتصاديين فانهم ينطلقون مع الفيزيوقراطيين[٨] [أتباع مذهب اقتصادي سياسي نشأ في فرنسا في القرن الثامن عشر وكان اصحابه ينادون بحرية التجارة والصناعة] الفرنسيين لصوغ شعار من الشعارات البسيطة البارعة لعمالنا والفعالة المؤثرة ـ دعه يعمل ، دعه يمر ـ أو لصوغ شعارات شعبية راسخة مثل « خير الحكومات اقلها تحكما وإنفاقا » . وهناك آدم سميث [الاسكتلندي] صاحب كتاب « ثروة الأمم » الذي صدر عام ١٧٧٦ وجماعته وكلهم استثناء بوجه عام من قاعدتنا . كان سميث رجلا معتدلاً ، له مزاج الجيل الأول من عصر التنوير ، وهو ليس بحال من الأحوال متزمتا في ايمانه بالمنافسة الاقتصادية الحرة المطلقة ، ولكن اتباعه هم الذين عملوا على تبسيط نظريته والنزول بها إلى « نظرة فردية متزمتة » وهو ما نلحظه اخيرا مع روسو ، إذ أن رجال الجيل الثاني تورطوا الى حد الرفض الانفعالي الكامل لبيئتهم الثقافية والاجتماعية وجاهدوا لكي يوائموا بينها وبين اوامر الطبيعة التي تتحدث في وضوح وبساطة الى بسطاء الفلاحين ، والبرابرة البدائيين والأطفال والأدباء من امثالهم .

ومع الوقت شب جيل ثالث ، وكان قد اكتمل نمو عنصري الحقبة الأخيرة من عصر التنوير ، وهما العنصر الكلاسيكي العقلاني والعنصر الرومانسي

العاطفي . ففي السنوات الحرجة السابقة على الثورة الفرنسية تضافر هذان الاتجاهان ، وهاتان المجموعتان من الأفكار وعملا معا على الأقل من اجل انتزاع الثقة من النظام القديم . وسوف نحاول في فصل تال تقديم دراسة تحليلية اكثر تفصيلا عن اهمية الحركة الرومانسية التي تمثلت في اوج ازدهارها عند روسو . ويمكن ان نشير هنا الى ان الحركة العقلانية والحركة الرومانسية متداخلتان متمازجتان في عقول غالبية ابناء القرن الثامن عشر في الغرب الذين عاشوا عصر التنوير . أن العقل والعاطفة لم يتفقا فقط على إدانة السبل القديمة للنبلاء والقساوسة وغير المستنيرين بعامة ، بل إنهما تلاءما وتضافرا في عقول كثيرة لاقرار الجديد وتأكيد سيادة الغالبية غير الفاسدة أولى الألباب والقلوب الطيبة. حقا إن الإنسان الطبيعي من البسطاء أنصار التنوير كان في آن واحد فاضلا بطبيّعته ومعقولا بطبيعته : سليم العقل والفؤاد معا .

ونحن لا ننفي هنا أوجه الاختلاف بين رسو وبين العقلانيين . فقد كانت اختلافات حقيقية وتم التعبير عنها بصورة حية ، فضلا عن أنها جديرة بالدراسة . لقد كانت النزعة الرومانسية تمردا على العقلانية . ولكن الأهم في نظرنا الاشارة الى ان هذا التمرد هو تمرد طفل على ابوبه ـ طفل يشبه كثيرا اباه . والتشابه هنا في مبدأ اساسي : كلاهما رفض عقيدة الخطيئة الأولى ، وكلاهما آمن بان حياة لأنسان على الأرض يمكن تطويرها الى ما لا نهاية ـ بمعنى ان الانسان قادر على ان يحيا على الارض حياة طيبة اذا ما ادخل تغييرات معينة على البيئة .

أنصت جيل ثالث الى كل من العقلاني والرومانسي وصنع الثورتين الأمريكية والفرنسية ، وأعاد بناء بريطانيا بدون ثورة ، وأرسى قواعد نظرة جديدة متطورة إلى الكون سادت خلال القرن التاسع عشر ، وكان رجال هذا الجيل متبايني المشارب ولم يجمعهم رأي واحد . حقا إنهم وقتما كانت الثورة الفرنسية في ذروتها ، ضربوا مثلا اصيلا للصراع حتى الموت ـ من اجل السلطة دون ريب ، ولكنها السلطة المجسدة في أفكار . وكم من العسير ومن المفيد البحث عن قاسم مشترك بسيط بين جون آدمز ، وسام آدمز ، وتوماس جيفرسون ، وتوم بين ،

ولافاييت ، ودانتون ،وروبسبير ، وفرنسيس بلاس ، ولورد جراي وغيرهم من زعماء هذه الحركة . وسنكتفي هنا بالاشارة الى الخطوط الرئيسية للاتجاه نحو العلاقات البشرية والمجتمع بالمعنى الواسع للكلمة لدى الفتى المعادي المتعلم التقدمي في العالم الغربي في اواخر القرن الثامن عشر .

لابد أن يكون بالضرورة إنسانا من وحي الخيال . وحتى في القرن الثامن عشر العالمي السمات نجد بصمات قومية وإقليمية ، فالشاب الارستقراطي الروسي ذو الميول الغربية الذي يقرأ فولتير بالفرنسية لم يكن يشبه في كثير الفتى الأمريكي الذي يكتشف في لوك وفي الربوبيين الانجليز خطأ قسيسه في الحديث عن جحيم الآخرة . وكان الفتى الالماني خاصة وحتى مع عام ١٧٨٠ إنسانا متأجج العاطفة عميقا بحاثا ، لا يقنع ابدا بالعقلانية الضحلة لجيرانه وأعدائه الفرنسيين . إنه يلتزم نهجه الألماني ، متطلعا الى ما هو أكثر وأعظم ، إلى شيء لا حدود له والى المستحيل . وسوف تتناول على اية حال النزعة القومية فيما بعد . ولكن يتعين علينا هنا أن نحاول صراحة إجراء عملية تبسيط وتجريد .

كلمة أخرى نحن بحاجة اليها قبل أن نوضح ماهية لنظرة الجديدة الى الكون . فمع القرن الثامن عشر نجد انفسنا من نواح كثيرة في العصر الحديث . فلم يعد مطروحا يقينا اي سؤال جاد عن واقع انتشار الأفكار بصورة ما بين الآلاف العديدة ، بل الملايين ، ممن لا يدخلون في عداد المثقفين ولا ضمن الطبقات الحاكمة بأي معنى محدود للكلمة . وثمة مشكلات كثيرة وغير محسومة بالنسبة لطبيعة انتشارها ، ويمكن في الحقيقة القول بانه كانت هناك ، من حيث الجوهر ، كل المشكلات التي تواجهنا اليوم عند دراسة الرأي العام . ولكننا على الأقل نعرف أنه كان هناك رأي عام ، ولدينا بعض المفاتيح لفهم ما كان يؤمن

ومع مطلع القرن كانت الصحيفة الإخبارية لا تزال في مهدها ، وإن بلغت مع نهايته صورة تقارب صورتها المعاصرة ، خاصة في انجلترا والولايات المتحدة

وفرنسا . ومع هذا فإن انتشار النشرات والكتيبات الزهيدة طوال القرن معناه ان الكلمة المطبوعة قادرة على الذيوع والانتشار الواسع . وظلت الكتب مرتفعة الثمن نسبيا وإن ظهرت بوادر المكتبات العامة في كثير من النوادي الاجتماعية والجماعات المدعومة بمساعدات طوعية . وأخذ التعليم في الانتشار ليشمل اعدادا غفيرة من أبناء الغرب . لم تكن جماهير العامة قادرة بعد على القراءة ، ولكن مع نهاية القرن أصبحت القراءة ميسورة لكل العمال المهرة في أكثر البلدان تقدما . ولم يبق غير جماهير الريف وحدها امية تماما . وشرعت الثورة الفرنسية في تعليمهم بيد ان الأمر الهام هو أن كل هذه البلدان أصبحت بها طبقة وسطى قوية متعلمة تبلغ في مجموعها ملايين ونذرت نفسها لفكر التنوير .

وأخيراً شهد القرن الثامن عشر نضج الممثلين المحدثين المسئولين بصورة مميزة عن ذيوع الأفكار . وليس لدينا حقيقة اسم واحد يدل عليهم - إذ كانوا جماعات طوعية جرى تنظيمها أحيانا ابتغاء تحقيق هدف معين ، ومن هؤلاء على سبيل المثال « رابطة خصوم الصالونAnti - Saloon League في الولايات المتحدة ، وتألف بعضها الآخر من اجل طقوس اجتماعية أو ضمان اجتماعي مثل الكثير من الجماعات الأخوية ، واستهدفت جماعات ثالثة الترفيه والتسلية الخالصة مثل جماعات الحديث الودي.غير الرسمي التي يسميها الفرنسيون صالونات . لقد تمتع المجتمع الغربي خلال القرن الثامن عشر بحياة زاخرة وغنية جدا بالفرق والجماعات . وما ان انقضى القرن حتى اصبحت كل هذه الجماعات ، وخاصة في فرنسا ، قوى فعالة في الحقيقة لنشر الأفكار الجديدة والثورية آنذاك . ويصدق هذا الدور على كل الجماعات حتى وان بدت بعيدة تماما عن تاريخ الأفكار مثل الجماعة المعروفة باسم طباكياtabagie (ومعناها نادي التدخين والاسم مشتق من كلمة طباق) . ومارس هؤلاء البرجوازيون بطبيعة الحال الغزل والرقص ولعب الورق والثرثرة . ولكنهم شاركوا في هذه الحلقات بجهد فكري جاد أكثر مما كان مألوفا . بل إن ملذاتهم اصطبغت بما درجوا على تسمته وقتذاك النزعة الوطنية ، وهي غيرما نعنيه نحن الآن بكلمة الوطنية ، بل تعنى الولاء للتنوير فكان لدى

الفرنسيين للبة خاصة من العاب الورق يسمونها البوسطون نسبة الى اسم بلد صمد في جرأة واستبسال خلال العقد الثامن من القرن الثامن عشر دفاعا عن الأفكار الجديدة .

عقيدة المستيرين :

في عبارة عامة جدا نقول إن التحول في موقف الإنسان الغربي من الكون وكل ما فيه هو التحول من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت الى النعيم العقلاني الطبيعي على هذه الأرض الآن ، أو على الأقل في القريب العاجل . ولكن أوضح سبيل لإدراك عظمة ذلك التحول أن نبدأ من عقيدة حديثة أساسية جدا ، بمعنى أنها جدّيدة يقّينا ـ وهي عقيدة التقدم.فالايمان بالتقدم ، على الرغم من حربين عالميتين ، وأزمة اقتصادية طاحنة شهدتها ثلاثينات هذا القرن ، لا يزال يمثل إلى حد كبير جانبا من الطريقة التي يربى عليها الأمريكيون وأن قلة قليلة من الأمريكيين تدرك أن هذا الاعتقاد ليس له مثيل في الماضي . وطبيعي ان الناس منذ زمان طويل يرون ان وسيلة من الوسائل افضل من سواها في اداء شيء ما ، وعرفوا مظاهر تحسن مميزة في التقنيات . وفوق هذا وذاك كان الناس باعتبارهم افرادا في جماعة يدركون حالة جماعتهم المميزة وهل تعيش حالة ازدهار أم العكس .

ولكن لنسترجع في إيجاز سريع ما سبق أن عرفناه عن أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد . هنا شعب في أوج إنجاز مشترك عظيم للغاية ، شعب يدرك تماما انه يفعل الكثير على نحو افضل من اسلافه . فها هو المؤرخ اليوناني ثوكو ديديس Thucydides يصف حرب البلوبونيزية* في كتابه بأنها « أكبر

* أورد المؤرخ ثوكوديديس (٤٦٠ ـ ٤٠٠ ق . م) في تاريخ للحرب البلوبونيزية (٤٣١ ـ ٤٠٤ ق . م) الخطبة التي رثا فيها الزعيم الأثيني بيريكليس (٤٩٠ ـ ٤٢٩ ق . م) الأثينيين الذين سقطوا في بداية تلك الحرب التي دارت بين اثينا وحلفائها من جهة وبين اسبارطة وحلفائها من جهة اخرى وتعتبر هذه الخطبة بيانا رائعا للقيم والتطلعات الأثينية . (للراجع) .

وأفضل « الحروب التي شهدها العالم من قبل . ونجد في كلمة التأبين التي القاها بريكليس لمسة من لمسات الغرفة التجارية اليوم . بيد اننا مع هذا لا نجد في هذه السنوات الزاهرة للثقافة الأثينية أي فكرة واضحة عن التقدم باعتباره جزءا من الكون وباعتباره عملية نمو وتطور من الأدني الى الأرقى . بل اننا لو تصفحنا المراحل الأخرى للتاريخ القديم والوسيط سنجد ما هو دون ذلك شبها بعقيدة التقدم .

وإننا لواجدون في الحقيقة عديدا من الخطط المنظمة عن مصير الانسان . فهناك الأساطير الوثنية الشعبية في منطقة البحر الأبيض المتوسط التي ترد أسعد وافضل عصر للبشرية الى الماضي البعيد الى عصر ذهبي ، عصر الابطال ، وهو جنة عدن . وسادت بين مثقفي العالم الاغريقي الروماني العديد من الأفكار المعقدة المختلفة عن مسار التاريخ ، وخاصة سلسلة من النظريات التي تحدثنا عن دورات التاريخ واشهر هذه النظريات واكثرها شيوعاً تلك التي تحكي عن عصر ذهبي يعقبه عصر فضي ثم يليه عصر حديدي تحل بعده كارثة ، ثم تبدأ الدورة من جديد بالعصر الذهبي . وهكذا عود على بدء ، عالم يسير في دورانه بلا نهاية . ويبدو على الأرجح ان بعض هذه الأفكار ذات صلة بالافكار الهندية عن تناسخ الارواح ، والعود الأبدي وما شابه ذلك والتي تمثل لقاء لم يجر تدوينه بين الشرق والغرب . وتختلف هذه الأفكار بطبيعة الحال عن افكارنا عن التقدم . وجدير بالذكر أن المؤمنين بها هم من يظنون انفسهم يحيون في عصر حديدي . صفوة القول أن هذه الأفكار عند المؤمنين بها ، مثل الأفكار عن عصر ذهبي ولىّ ، أساسها الايمان بالتردي أو الانحلال وليس الايمان بالتقدم .

وسبق أن أشرنا الى ان المسيحية التقليدية لم تكن لديها نظرية عن التقدم في الطبيعة على هذه الارض ـ أو لم تكن يقينا بالوضوح الذي اخذته هذه النظرية في عصر التنوير . وسوف نعود في نهاية هذا الفصل إلى المشكلة الدقيقة والعويصة عن العلاقات بين العقيدة للمسيحية التقليدية وبين التنوير . و لكن يمكن أن نشير

هنا على نحو عابر الى انها علاقة وثيقة جدا في الحقيقة ، وأن التنوير في واقع الأمر ابن المسيحية وثمرتها ـ ولعل هذا يفسر لأنصار الفرويدية في عصرنا لماذاكان التنوير شديد العداء للمسيحية التقليدية . فالمسيحية بها اساس عاطفي معين لا يتنافر تماما مع عقيدة التقدم . ولكن من الواضح ان النظرة الشكلية للمسيحية التقليدية الى الكون اقرب صلة بالأفكار الوثنية عن مسار الانسان على الأرض منها بأفكار التنوير . وخير حياة هي الحياة الأولى ـ حياة البراءة قبل السقوط الى الأرض على إثر خطيئة آدم . لقد زل الانسان ، وبات عاجزا عن استعادة جنة عدن على الأرض . حقا ، إن باستطاعته أن يكون افضل ، ولكن لن يتأتى له هذا بأي عملية ، ولا بأي أفعال تاريخية بل سبيله الى ذلك معجزة خارقة تتجاوز حدوده ، هي معجزة الخلاص عن طريق النعمة الإلهية . فالجنة لا تتحقق قطعا على الارض .

ولحظنا في كتاب « صراع القدماء والمحدثين » في أواخر القرن السابع عشر البدايات الأولى للجدل العام بين المثقفين حول هذه الموضوعات . والمبدأ في خطوطه العريضة يشبه كثيرا أفكارنا الشعبية في أمريكا عن التقدم ، وصادف قبولا سريعا في الثقافة الغربية للقرن الثامن عشر ، وإن لم يكن بحال من الأحوال قبولا إجماعيا ، وليس بدون معارضة على الاطلاق . ونستطيع إذا شئنا أن نجد عند فولتير على سبيل المثال بينات كثيرة يستشهد بها على صدق الفرضية التي يؤمن بها عن الدورات ، مثل اعتقاده أن دورة عام ١٧٥٠ أدنى من عصر لويس الرابع عشر ، كما نجد عنده نفس القدر من البينات التي يستشهد بها على صدق نظريته مؤكدا ايمانه بالتقدم المتمثل في عصره ، عصر التنوير . ومع نهاية هذا القرن قدم كوندورسيه كتابه « تقدم العقل البشري » الذي يعرض فيه تفسيرا كاملا للمراحل العشر التي انتقلت البشرية عبرها ابتداء من الحياة البربرية البدائية إلى حافة مرحلة الكمال على الارض . وهكذا بعد وفاة القديس اغسطين بألف وخمسمائة عام تظهر فلسفة التاريخ هذه التي تمتزج فيها دون تمييز مدينة السماء بمدينة الأرض . Civitas Dei and civitas terrena .

ويبدو كوندورسيه مبهما في عرضه للطريقة التي حدث بها كل هذا ، وفي تفسيره للقوة المحركة التي تدفع البشرية من مرحلة إلى المرحلة الأرقى التي تليها . ويمكن القول بوجه عام إننا لا نكاد نجد نظرية عامة مقنعة عن التقدم وتحاول تفسير أسباب وكيفية وقوع التغيرات الارتقائية التفصيلية ، وظل الأمر على هذا الحال حتى القرن التالي عندما بدأ تطبيق الاراء الداروينية عن التطور العضوي على العلوم الاجتماعية . وكان التفسير المفضل عند المثقفين في القرن الثامن عشر هو ان التقدم مرجعه الى انتشار العقل ، وذيوع التنوير باطراد مما يسر للبشر التحكم في بيئتهم على نحو افضل .

ويبدو هنا واضحا أكثر الربط التاريخي بين التقدم العلمي والتكنولوجي وبين فكرة التقدم بالمعنى الاخلاقي والثقافي . فمع القرن الثامن عشر كانت جهود العلماء ابتداء من كوبرنيكس ومرورا بإسحق نيوتن قد صاغت مجموعة عريضة جدا من المبادىء العامة عن سلوك الكون المادي ـ وأضحت هذه المبادىء العامةمعروفة لدى العامة مع منتصف القرن الثامن عشر مثلما نعرف نحن الآن مبادىء النسبية والميكانيكا الكوانطية . علاوة على هذا فقد بدا واضحا ان هذه المبادىء النيوتونية العامة افضل وأصدق من بديلاتها لدى أسلافنا في العصور الوسطى . ومع منتصف القرن وضح نوع التقدم المادي الى الحد الذي يدعو فطير الرأي الى الظن بأنه أقوى من العلم ذاته للايمان بالتقدم . فقد امتدت الطرقات المعبدة التي تقطعها الحافلات والمركبات التي تزداد سرعتها عاما بعد آخر ، ولمس الناس مظاهر واضحة للتقدم والتحسن في خدمات البيت مثل استحداث المراحيض ، بل شهد القرن في نهايته بدايات غزو الجو . حقا كانت محاولات غزو الجو أول الأمر محاولات قاصرة على متن البالونات ، ولكن مع ذلك ففي عام ١٧٨٧ لاقى رائد فرنسي حتفه وهو يحاول عبور القنال البريطاني جوا . صفوة القول أن شيخا في ختام القرن الثامن عشر كان بوسعه أن يسترجع ذكريات طفولته وقتما كان الناس محرومين من وسائل الراحة إلا القليل منها . والبيئة المادية أبسط كثيرا ، والأدوات والآلات وأدنى فاعلية ، ومستوى الحياة أدنى كثيرا .

ومهما كانت نظرية التقدم مدينة لنمو المعارف التراكمية وزيادة قدرة البشر على انتاج الثروات المادية من بيئتهم الطبيعية إلا أنها نظرية أخلاق وميتافيزيقا حقيقية . فالناس حسب هذه النظرية يصيرون افضل واسعد واقرب الى المثل العليا التي تهدف اليها افضل ثقافاتنا . واذا ما حاولت تعقب هذه الفكرة عن التحسن الاخلاقي ممثلة في تفصيلات موضوعية محددة فانك ستصدم بشيء من نفس نوع الغموض الذي كان يكتنف دائما الآراء المسيحية عن الجنة . وربما نقع على بينة توضح الفكرة القائلة إن مبدأ التقدم لا يزيد عن كونه صورة حديثة لعقيدة الايمان بالاخرويات . وسوف يقودنا التقدم ـ وفي الأصل كما تقضي فكرة القرن الثامن عشر عن التقدم ، فإن التقدم سيقود الناس سريعا خلال جيل أو جيلين ـ إلى حالة تعم فيها السعادة ويغمر البشر وينتفي الشر . وهذه السعادة ليست بحال من الأحوال نوعا من الراحة البدنية فحسب.ولن نجانب الدقة حين نقول إن غالبية من تحدثوا خلال القرن الثامن عشر عن تقدم الإنسان وإمكانية بلوغه الكمال إنما كانوا يفكرون بلغة قريبة جدا من لغة الأخلاق المسيحية والإغريقية والعبرانية ، والتبشير بالسلام على الأرض للناس الذين صلحت نواياهم ، وزوال كل الرذائل التقليدية ، ورسوخ الفضائل التقليدية .

وثمة الكثير مما يقال عن القاعدة العريضة لعقيدة التقدم على الأرض . هذا التقدم الذي حققه انتشار المنطق والعقل . والعقل في نظر الانسان العادي الذي نحاول أن نتتبعه هنا في عصر التنوير ، هو كلمة السر العظمى التي تكشف له الكون الجديد الذي يعيش فيه . فالعقل هو الذي سيهدي الناس إلى فهم الطبيعة (وهذه هي كلمة السر الثانية) ، ويفيد المرء بهذا الفهم لصوغ سلوكه وفقا للطبيعة ، ومن ثم يتحاشى كل المحاولات العقيمة التي قام بها في ظل الأفكار الخاطئة للمسيحية التقليدية وحلفائها الأخلاقيين والسياسيين من اجل السير ضد الطبيعة . ولم يكن العقل شيئا ظهر فجأة الى الوجود حوالي عام ١٦٨٧ (وهذا هو تاريخ نشر كتاب نيوتن «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية») .

ويجب أن نسلم بوجود بعض المحدثين غير المتسامحين الذين كادوا يقررون أن

كل ما كان سابقا على عام ١٧٠٠ ليس إلا سلسلة من الأخطاء الكبيرة ، وتخبطا أعمى لإنسان حائر وسط غرفة معتمة . إلا أن المثقف المستنير العادي الذي يعنينا هنا كان أميل إلى الثقة في أن قدماء الاغريق والرومان قدموا عملا رائعا ، وإلى الاعتقاد بأن ما نسميه نهضة وإصلاحا كان دعما جديدا لتطور العقل . إن المفكر المستنير وجد في الكنيسة ، وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية للعصر الوسيط وورثتها علة الظلام ومصدره ، والقمع غير الطبيعي للطبيعة ـ أي باختصار وجد فيها الشيطان الذي يحتاج إليه كل دين . وسوف نعود إلى هذا مرة أخرى نظرا لأهميته القصوى . ويكفينا الآن أن نثبت واقع أن إنسان عصر التنوير كان يؤمن بأن العقل شيء يمكن لأي إنسان أن يهتدي به ، فيما عدا قلة مصابة لسوء حظها بتخلف عقلي . وكان يؤمن بأن العقل ظل مقهورا ، بل وربما أصابه الضمور ، بسبب خضوعه زمنا طويلا لقمع المسيحية التقليدية . أما الآن في القرن الثامن عشر فقد أصبح في إمكان العقل أن يستعيد مكانته ، وأن يقدم لكل الناس مثل ما قدمه لآخرين من أمثال نيوتن ولوك . إن العقل قادر على أن يهدي الناس إلى السبيل الذي يمكنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم .

فالعقل يمكن أن يبين للناس كيف كانت تعمل الطبيعة وكيف يمكن أن تعمل إذا ماكف الناس عن إعاقة عملها بمؤسساتهم وعاداتهم غير الطبيعية . ويمكن للعقل أن يهدي الناس إلى القوانين الطبيعية التي انتهكوها بجهلهم لها . مثال ذلك أنهم وضعوا نظام التعريفات الجمركية ، وفنون الملاحة ، وكل ضروب التنظيمات الاقتصادية بهدف « حماية » تجارة بلدهم ، وبهدف ضمان أكبر نصيب من الثروة لبلدهم هم . وإذا ما استخدموا عقلهم ذات مرة بشأن هذه الموضوعات سيتضح لهم أنه لو التزم كل إنسان بمصلحته الاقتصادية الخاصة (أي لو عمل على نحو طبيعي) ليشتري بأرخص الأسعار ، ويبيع بأغلى الأثمان فسوف يمكن بناء أقصى قدر من الثروة بفضل النشاط الحر (الطبيعي) القائم على أساس العرض والطلب . وسيكتشفون أن التعريفات الجمركية ، وكل محاولات تنظيم النشاط الاقتصادي عن طريق إجراء سياسي أدت جميعها إلى خفض الإنتاج

ولم تفد سوى قلة محدودة جدا حققت لنفسها إحتكارا غير طبيعي .

ومن ناحية أخرى ظل الناس على مدى أجيال يحاولون طرد أو رقية الشياطين التي أعتقدوا أنها تلبست أجسام المجانين بصورة ما . فكانوا يجلدون المجانين التعساء ، ويوثقونهم بالحبال ويقيمون حولهم كل أنواع الطقوس التماسا لطرد الشياطين . ولكن العقل حين تأمل وتدبر مشكلات الدين استطاع أن يبين للناس أن لا وجود لهذا النوع من الشياطين ، وحين عمل العقل على مستوى البحث الطبي والنفسي أوضح أن الجنون اضطراب طبيعي (وإن كنا نأسف له) يصيب العقل (وربما البدن أيضا) . إنه باختصار مرض يمكن الشفاء منه أو يمكن على الأقل تخفيف حدته بمزيد من استخدام العقل .

ومسألة أخيرة ، لقد ظل الناس رجالا ونساء على مدى قرون طويلة يلتحقون بالأديرة ويلتزمون بنظمها ويقسمون الأيمان متعهدين التزام جانب العفة والطاعة والفقر ، ويعيشون حياة الرهبان والراهبات . وربما ألف الرهبان في الأصل تنظيف الحقول وتجفيف المستنقعات وربما كانوا ما يزالون يقومون ببعض الأعمال الموسمية النافعة إلا أن العقل أوضح أن الرهبنة في إجمالها خسارة كبرى لطاقة البشر الإنتاجية ، أو إن شئت صراحة أكثر فقل لقد أوضح العقل أن من غير الطبيعي تماما أن يمسك الأصحاء عن ممارسة الجنس ويحرمونه على أنفسهم نهائيا ، وأن التبرير اللاهوتي لمثل هذا الضرب من السلوك غير الطبيعي هراء ، ومثله كمثل فكرة الشياطين التي تتلبس المجنون . وحينما تأمل العقل حياة الرهبنة بدت له هذه المؤسسة مثالا نموذجيا للمعتقدات السيئة والعادات الرديئة والسبل الفاسدة لأداء الأمور وإختفاء حياة الرهبنة في المجتمع الجديد .

تكاملت كل الآراء السابقة لتؤلف معا للإنسان المستنير مذهبا واحدا يفسر له الكون . وسبق أن أشرنا في معرض الحديث عن هذا المذهب إلى عبارة ملائمة هي « الآلة ـ العالمية النيوتونية » . إنها آلة لا يزال المفكر المستنير على بداية الطريق لفهمها ، خاصة ما يتعلق منها بالعلاقات الإنسانية . ويرجع الفضل إلى نيوتن

والسابقين عليه في فهم المجموعة الشمسية والجاذبية والكتلة ، والعلوم الطبيعية في خطوطها العريضة . ولم يعد البحث العلمي بحاجة إلى شيء أكثر من ملء الفراغات واستكمال التفاصيل . أما عن العلاقات الإنسانية فقد كانوا يدركون بوضوح أن أسلافهم غير المستنيرين أخطئوا في فهم العلاقات الإنسانية بسبب خضوعهم لنفوذ المسيحية التقليدية ، إلا أنهم على الرغم من هذا وضعوا نظاما من القوانين والمؤسسات ، قاصرا على أحسن الفروض ، أو فاسدا في أسوأ الأحوال ، ولم يبلغوا بحال من الأحوال ما بلغه نيوتن . وإن نيوتن العلوم الاجتماعية هذا هو الرجل الذي سيجمع ويلخص معارفنا المستنيرة ويصوغها في نسق للعلوم الاجتماعية وليس على الناس إلا الاقتداء بها ضمانا لبلوغ العصر الذهبي الحقيقي ، جنة عدن الحقة ـ تلك التي نراها أمامنا لا خلفنا .

وباتت المسيحية التقليدية عاجزة عن تزويد مفكر عصر التنوير بنظرة إلى الكون . فقد بدأت تتوافر معلومات كافية في مجال علم طبقات الأرض « الجيولوجيا » جعلت أحداثا مثل تاريخ الخلق ـ الذي حدد له الأسقف اوشر عام ٤٠٠٤ ق . م ـ وقصة الفيضان أمورا غير مرجحة . ولم تكن ثمة حاجة للانتظار حتى تكتمل المعارف لجيولوجية . ولنأخذ عقيدة التثليث المسيحية . كانت الرياضيات ضد هذا ، إذ لا نجد نسقا رياضيا سويا يقبل القول بأن الثلاثة ثلاثة وفي الوقت ذاته واحد . أما عن المعجزات فقد كان السؤال : لماذا توقفت ؟ اذا كان بالإمكان إحياء الموتى في القرن الأول فلماذا بات غير ممكن في القرن الثامن عشر ؟ وهكذا وهكذا من حجج تبدو لنا عادية ومألوفة اليوم وكانت وقتها جديدة وجسورة .

بيد أن من اهتز إيمانهم بالمسيحية التقليدية لم يتخلوا دفعة واحدة عن فكرة الله . إذ كانت غالبية المستنيرين خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر ، بما في ذلك أعلام بارزة من أمثال فولتير [والشاعر الانجليزي] بوب ، مؤمنين بالله جهرا وعلانية على الاقل . وأضحى مذهب الربوبية الان عقيدة محددة وعملية

عن الكون ، وهي ليست مرادفا للإلحاد أو الشك (اللاادرية) إلا في بعض مجالات من باب الجدال وقتذاك .

كانت هذه على الأقل نظرة المتمردين المعتدلين والماديين الذين رأوا الله غير ضروري . وذهب آخرون الى أبعد من ذلك وقالوا إن الله شر حقيقي خاصة إذا كان هو إله الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . وسموا أنفسهم في كبرياء وغرور ملحدين أو بشر بغير إله . وانتفت مظان الشك عندهم . فهم يقررون عن يقين أن الله المسيحي لم يكن موجودا ، ويعرفون أن الكون نسق من « مادة » في حالة حركة ويمكن فهمها فهما كاملا باستخدام العقل وفق الأسس التي حددتها العلوم الطبيعية . ويرون مذهبهم المادي ، ونظرتهم الالحادية عقيدة إيجابية يقينية وليست صورة من صور نزعة الشك ، لقد كانت صورة محددة لايمان ما ، أي لنوع من الدين . وهذا الايمان اليقيني بأن الكون قابل لأن يعرفه الإنسان ، وأنه مؤلف في النهاية من جزيئات المادة ظل منذ ذلك التاريخ عنصرا من عناصر الثقافة الغربية . ولا أحد يعرف بدقة حتى الآن كم عدد من ارتضوا مثل هذه العقيدة ولا يزالون يؤمنون بها حتى الآن .

هكذا رفض كل من الربوبي والملحد الكنيسة الرسمية في أيامهم . وكان القرن الثامن عشر قرن معاداة الاكليريكية أو رجال الدين وسلطتهم ، حيث طفرت على السطح وبوضوح كل أنواع العداء والشكوى ضد المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء . وجاء هذا نتيجة لازمة عن « روح عصر » التنوير ورخص الطباعة ، وضعف الرقابة ، وعجز الشرطة ، والطريقة الساخرة التي رحبت بها الطبقات الحاكمة القديمة بالهجمات الموجهة ضد الدين الرسمي . وما أباحه هذان البلدان اللذان نعما بقدر مذهل من الحرية ، وهما انجلترا وهولندا ، حرمته فرنسا والولايات الألمانية . ولأول مرة منذ الامبراطورية الرومانية ترى المسيحية نفسها عرضة لهجمات عنيفة تنبع من داخل ثقافتها . وما أن جاءت الثورة الفرنسية حتى اشتدت حدة هذا الهجوم إلى أقصاه

خاصة داخل القارة الأوروبية ، وعاد المسيحيون من جديد يعانون مخاطر الشهادة دفاعا عن الايمان ، ولكنهم هذه المرة يلقون الشهادة على المقصلة .

وإذا كان كل المؤمنين بديانة العقل الجديدة ، ربوبيين وماديين على السواء ، قد انصرفوا عن الله المسيحي ،إلا أنه كان لزما عليهم أن يخوضوا معركتهم ضد مشكلة الشر . وبدت لهم مشكلة عويصة . إنهم ينطلقون من فكرة الآله العالمية أو العالم كآلة كبرى والإنسان جزء منها بالضرورة ، والكل يجري وفق قوانين الطبيعة . ثم افترضوا كمسلمة أخرى أن للإنسان ملكة خاصة هي ملكة العقل . ويستطيع البشر باستخدام العقل أن يفهموا قوانين الطبيعية ، المنظمة الرتيبة المحكمة ، وأضافوا أن الناس إذا التزموا في سلوكهم بهذه القوانين وامتثلوا لها فانهم سيعيشون في سلام وسعادة . ولكنهم حين تلفتوا حولهم في عالم القرن الثامن عشر رأوا النزاع والبؤس في كل مكان ، وأبصروا الشرور بكل أنواعها . أنى لهذه الشرور أن تتسق مع قوانين الطبيعة ، وهي الطبيعة السمحة ؟ طبيعي أنها لا تتسق معها ، فهي منافية للطبيعة ، وكان طبيعيا أن يعمل المستنيرون على اقتلاع جذورها . ولكن كيف كان ذلك ؟ كيف تأتي لغير الطبيعي أن يكون طبيعيا ؟ وكيف صار الأرفع مقاما أدنى منزلة ؟

تطالعنا هذه المشكلة في أي دراسة عن المسيحية . ولكن المسيحية عندها على الأقل شيطانها.أما بالنسبة لأولئك الذين ارتضوا نظرة نيوتن إلى الكون كآلة كبرى فلا تزال أمامهم صعاب أشد وأخطر ابتغاء إضافة ، أو تبرير رغبتهم الواضحة في تغيير وتحسين شيء ما بدا كاملا ، تلقائيا ، محددا . والواقع أنه في أي نزعة طبيعية غير واحدية يكون من السهل الانزلاق إلى ما هو غير طبيعي . ولم يكن روسو نفسه من المعجبين بفكرة نيوتن عن الآلة العالمية وعن العقل . وذهب إلى أن الطبيعة في أساسها عفوية ودية رقيقة كما تتجلى عند البسطاء الأنقياء من امثال الأطفال والبدائيين والفلاحين . ورأى ان هذه الحالة من الطبيعة سادت في الماضي قبل أن تجلب الحضارة مفاسدها . ويحاول روسو في كتابه « بحث في

أصل عدم المساواة » تفسير نشأة الشر . وقال إن أول إنسان تجاسر على انتـزاع قطعة أرض واقتطاعها من الملكية العامة ثم أحاطها بسياج وقال « هذه ملكي » - هو الوغد المسئول عن إنهاء حالة الطبيعة . ولا يفسر لنا روسو لماذا تصرف ابن الطبيعة على هذا النحو غير الطبيعي .

وإذا عجز المستنيرون عن حل مشكلة أصل الشر ، فان لديهم أفكارا راسخة وثابتة للغاية عن الخير والشر في زمانهم . إذ يرون الشر نموا تاريخيا متجسدا في الأعـراف والقوانـين والمؤ سسـات - أي متجسـدا في البيئـة ، وخاصـة البيئـة الاجتماعية ، التي صنعهـا الإنسـان من الإنسـان . وأدركوا في ضوء ما كتبـه مونتسكيو في كتابه « روح القوانين » ان البيئة الطبيعية إما خشنة جرداء غالبا أو يسيرة مترفة جدا ، وعرفوا أمراضا بذاتها ليسـت كلهـا فيما يبـدو نتيجـة البيئـة الاجتماعية . ولكنهم عقدوا الأمل على إمكانية السيطرة على البيئة المادية ، وإن كانوا يأملـون في الحقيقـة في السيطـرة على البيئـة الاجتماعية . ورأوا أن البيئـة الاجتماعية في عصرهـم سيئة بل ربما شديدة السوء مما يستلـزم استئصالهـا جملـة وتفصيلا . ولم يؤ منوا في الغالب الأعم بان يأتي تدميرها بوسائل العنف . لقد تنبئوا بثورة فرنسية ، ولكن لم يتنبئوا بحكم الإرهاب .

وساووا بين الشر والبيئة ، وكذلك بين الخير وشيء فطري في البشـر بالطبيعة البشرية . فالإنسان يولد خيرا ، ويفسده المجتمع . وسبيل إصلاحه حماية هذه الخيرية الطبيعية من إفساد المجتمع لها . أو بعبارة اخرى فإن السبيل لإصلاح الأفراد هو إصلاح المجتمع . والعقل قادر على أن يهدينا سواء السبيل ، ومن ثم فإن كل قانون وكل عرف وكل مؤ سسة لابد أن نخضعها لاختبار معقوليتها . هل النبالة الموروثة أمر معقول ؟ إن لم تكن كذلك وجب علينا الغاؤ ها ، وإن كانت كذلك فلنبق عليها . وإذا أخضعنا النبالة الموروثة لاختبار العقل ليحكم عليها في ضوء ما اثبته العقل في أذهان المستنيرين حتى العقد الثامن من القرن الثامن عشر نجد أنها غيرمعقولة . ومن ثم فإن من بين القوانين الأولى التي أصدرتها

الجمعية الوطنية الفرنسية والتي استهدفت إعادة بناء فرنسا قانون الغاء نظام النبالة .

وها نحن إزاء صورة من الصور الهامة التي تبدت فيها للعقل الحديث المشكلات الإخلاقية والسياسية ، وهي الصورة التي نعرفها جميعا ونصوغها في عبارة البيئة مقابل الطبيعة . وقد نجد بهذه المناسبة من يعلن مؤكدا أنه يؤمن بأن الحرب وما تجره من ويلات ووحشية خير ، بينما يشكو آخر من وسائل الراحة المادية قائلا إنها شر . ولكن الناس في المجتمع الغربي متفقون في الأغلب على الخطوط العريضة لما يرونه خيرا وما يرونه شرا . ونقطة الخلاف هي تفسيرهم لاستمرار الشر وثباته . واتجه عصر التنوير ، واتجهنا نحن معه باعتبارنا ورثته ، إلى التأكيد على جانب البيئة . فنحن أميل الى الاعتقاد ـ وأكثرنا نحن الأمريكيين اميل إلى الاعتقاد بأنه لو أننا وضعنا الترتيبات المناسبة والقوانين والمؤسسات وقبل كل شيء التعليم فان البشر سيدركون الحياة الخيرة . وينزع التقليد المسيحي الى دفع التفسير إلى جانب الطبيعية البشرية ، فالناس يولدون وفي داخلهم شيء يدفعهم إلى الميل نحو الشر ، إنهم يولدون في الخطيئة . حقا إن المسيحية ترى أن ثمة مخرجا يتمثل في إمكانية الخلاص الذي يسره لنا يسوع المسيح . ولكن هذا بعيد عن البيئة ، وبعيد عن الإيمان بإمكانية سن قوانين أو إعداد مناهج تعليمية .

ومن المهم أن ندرك الآن أن النظرة البيئية الحديثة لم تذهب حتى في مراحلها الأولى الواعدة والمفعمة بالأمل إلى حدود التطرف غير المعقول . فالمجنون وحده هو الذي يؤكد أننا لو اخترنا عشوائيا طفلا وليدا من بين عدد من الاطفال حديثي الولادة وتركناه للطبيعة فانها ستتكفل وحدها بأن تصنع منه شيئا ما على الإطلاق ـ ملاكما من الوزن الثقيل مثلا أو موسيقيا عظيما أو عالم طبيعة مرموقا . ولقد كان علم النفس في القرن الثامن عشر ، الذي استمد ركيزته الأولى من جون لوك ، يرى أن عقل الإنسان صفحة بيضاء تخط عليها الخبرة مضمون الحياة . ولكن علم النفس القائل بالصفحة البيضاء لم يفسر المساواة بين البشر على أنها تطابق

بينهم . ومن العبارات الهامة المميزة الدالة على النظرة البيئية للقرن الثامن عشر عبارة قالها أحد أبنائها الفتيان ، الاشتراكي روبرت أوين[1] .

« إن أي صفة عامة ، من الأفضل إلى الأسوأ ، ومن الأشد جهالة الى الأكثر استنارة يمكنن نسبتها إلى أى مجتمع ، بل وإلى العالم على اتساعه ، باستعمال الوسائل الملائمة . وهو ما يعني انها تخضع الى حد كبير لسيطرة وتوجيه أصحاب النفوذ المتحكمين في شئون الناس» .

مفتاح هذه العبارة كلمة « عامة » . لم يتصور أوين أن بإمكانه تحقيق نتائج محددة ومميزة مع كل فرد على حدة . وإنما يرى أن بإمكانه أن يفعل هذا مع جماعات واسعة . وبعد . هل يختلف هذا كثيرا عن الأفكار التي تظاهر كل الجهود الهادفة إلى التأثير على الناس والتحكم في ظروفهم اليوم ؟

في الحقيقة لا يزال الايمان بالنظرة البيئية أمرا حيويا عند كل من يأملون في إحداث تغيرات سريعة وشاملة في السلوك الواقعي للبشر على الأرض . وهناك قلة اليوم تؤمن أن مثل هذه التغيرات يمكن إنجازها بفضل تدخل قوة خارقة . والنزق وحده من يعتقد أن بالإمكان الوصول إلى نتائج سريعة عن طريق استخدام وسائل تحسين نسل الإنسان . فنحن لا نستطيع أن ننسل سريعا نوعا أفضل من الرجال والنساء . ومن ثم علينا أن نستعين بالأدوات المتاحة لنا الآن لصنع رجال ونساء أفضل . ولندع روبرت أوين يتحدث إلينا ثانية حديثه المفعم بتفاؤل عصر التنوير ، والذي لم تفسده أهوال الثورة الفرنسية وحروب نابليون العالمية :

« يجب إعداد هذه الخطط لتدريب الأطفال منذ نعومة أظفارهم على العادات الطيبة باختلاف أنواعها (والتي ستمنعهم بطبيعة الحال من اكتساب عادات الكذب والخداع) ويلزم بعد هذا تعليمهم تعليما عقلانيا وتوجيه عملهم على نحو نافع مفيد . ولا ريب في ان مثل هذه العادات ومثل هذا التعليم سيغرس فيهم

رغبة نشطة وغيورة في دعم وتعزيز سعادة كل فرد ، دون أدنى استثناء طائفة أو حزب أو بلد أو مناخ . وستكفل أيضا مع أقل قدر من الاستثناءات ، صحة البدن وقوته وعافيته . ذلك لأن سعادة الانسان لا يمكن بناؤ ها إلا على أسس من صحة البدن وراحة البال » .

برنامج التنوير :

لم يكن رجال التنوير متفقين على رأى واحد مثلما بدا لنا حتى الآن في تحليلنا . إذ بدأ الانقسام الخطير بين صفوفهم عند هذه النقطة ، وهو انقسام لا يزال واضحا دون أن يلتئم . لم يتفق رأي كل رجال التنوير على أن العقل ضد النبالة بالوراثة ويقينا لم يرغب كل رجال التنوير في إزالة جميع مظاهر التمايز الطبقي . وهكذا أصبح للعقل في الممارسة العملية سبل متباينة باختلاف الناس .

ولعل أهم انقسام وقع بين صفوف رجال التنوير هو ذلك الانقسام الذي حدث بين من اعتقدوا بأن مجموعة قليلة نسبيا ممن أوتوا حكمة وموهبه في السلطة يمكنهم معالجة البيئة بحيث تتحقق السعادة للجميع ، للقائمين بالأمر والمنتفعين به على السواء ، وبين أولئك الذين اعتقدوا أن كل المطلوب هو هدم وإزالة البيئة الفاسدة القائمة ، وبعدها سيتعاون كل الأفراد معا تلقائيا ابتغاء خلق البيئة الكاملة . وعلى الرغم من معسول الكلام الذي أبدته المجموعة الأولى في حديثها عن المثل العليا للديمقراطية والحرية لكل الناس إلا أنها كانت في واقع الأمر من المؤمنين بالسلطة المؤيدين لإخضاع الفرد وشئونه لسلطة الدولة ، وكانوا يميلون ، في ضوء الخلفية الفكرية للقرن الثامن عشر ومؤسساته ، إلى تعليق الآمال على حكام حكماء وموظفين مدنيين مدربين ، وعلى الحركة التي يسميها المؤرخون الحركة من أجل « حكم استبدادي مستنير » . وكانت المجموعة الثانية تميل إلى الاعتقاد بأن الإنسان العادي ، الإنسان العامي ، أو رجل الشارع والحقل ، هو إنسان سليم وعاقل شأن غالبية النوع البشري . وأرادوا لهذا النوع

من الناس حرية اتباع حكمته الفطرية . وكانوا ينزعون الى الايمان بالطرق الديمقراطية ، وبالتصويت الفردي المستقل ، وبحكم الأغلبية . واتخذ أكثرهم تطرفا مواقف فلسفية فوضوية ، إذ آمنوا بفساد كل الحكومات وبأن واجب الناس الغاؤها جميعا على اختلاف أشكالها .

ونجد مثالا واضحا جدا يعكس حقيقة هذين الموقفين المتباينين ويتمثل في سيرة واحد من أكثر فلاسفة التنوير نفوذا الا وهو جيرمي بنتام[١٠] . صاغ بنتام في شبابه مبدأه عن المنفعة والذي يراه كثيرون معقولا تماما ، وخلاصته : ينبغي أن نفعل كل شيء بهدف ضمان أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس . وقدم مع هذا المبدأ منهجا، راه هو وأتباعه كافيا ومقنعا ، لقياس السعادة بصورة واقعية . وما أن تم له هذا حتى ظن أنه حقق ما يريده ابتغاء خلق البيئة الصالحة التي ستحل محل البيئة الفاسدة . ووضع بذلك المسودة الأولية لمهمة رائعة هي الهندسة الاجتماعية .

وكان رأى بنتام أول الأمر أن تقوم بهذه المهمة نيابة عنه الطبقة الحاكمة في بريطانيا وكبار اللوردات والتجار الذين يعرفهم جيدا ، إذ كان هو نفسه من أسرة ناجحة في أعمال التجارة، وضيفادائما على المفكر البريطاني لورد شلبورن . إذ إن هؤلاء السادة في نهاية الأمر قرءوا وناقشوا وتابعوا كل ما يجري في عالم الفكر . ولكنهم تمتعوا بامتيازات خاصة في ظل نظام الحكم القديم . وكان واضحا في الحقيقة أن البيئة القديمة الفاسدة بدت لهم من الناحية الذاتية بداية طيبة يقينا . وأدرك بنتام عجزه عن اقناعهم بقبول الإصلاحات التي يقترحها . ومن ثم بدأ مع مطلع القرن التاسع عشر في التحول للاتجاه الى الشعب . ولم يمض طويل وقت حتى صار مؤمنا بالديمقراطية ، داعيا إلى الاقتراع العام ، وإجراء انتخابات بين الحين والآخر ضمانا لتناوب الحكام في شغل المناصب الرئيسية ، وضمانا لسير عجلة الديمقراطية في بقية دولاب العمل . وأصبح الآن مؤمنا بأن على الجماهير أن تجري التغيرات التي لم تقتنع بها الطبقات المترفة . وطبيعي أن تحتاج الجماهير الى معلمين وقادة ، وهذا ما ستتكفل به المجموعة القليلة نسبيا من

المتعلمين دون أتباع بنتام من الأرستقراطيين والراديكاليين الفلسفيين. بيد أن هؤلاء سيكونون قوة رائدة للديمقراطية وليسوا فريقا متميزا من الحكماء الذين يحتكرون شئون الحكم .

وسبق أن تحدثنا توا عن انقسام وقع بين صفوف رجال عصر التنوير . ولسوء الحظ فإننا لكي نفهم هذه الأمور نقول إن العقل البشري نادرا ما يجد نفسه أمام خيار بسيط كهذا بين أحد طريقين اثنين فقط . حقا إن العقل البشري يمكنه أن يثب في خفة وسهولة من طريق الى آخر حتى يبدو مساره أشبه بمتاهة . وقد ميزنا بين مجموعتين ، بين أصحاب نظرية البيئة المؤمنين بمعالجة البيئة ويعهدون بهذه المهمة إلى نخبة (من الفلاسفة والمهندسين والمخططين والتكنوقراطيين والخبراء الاستشاريين) وبين اولئك الذين يأملون في أن يتولى السواد الأعظم مهمة تغيير البيئة وخلق البيئة الجديدة اللازمة عن طريق الاقتراع العام كوسيلة ديمقراطية - وهذا تمايز هام قمين بأن يعطينا صورة تقريبية أولية خاصة عن القرن الثامن عشر . ولكن هناك على الأقل تصنيف ثنائي آخر بسيط وضروري ، وهو تصنيف يتطابق كثيرا مع الأول . ونعني به التمايز بين المؤمنين بأن البيئة الجديدة ستمارس نوعا من القهر على العامة - وسوف يألفونه وإن ظل جزئيا غريبا عنهم بحيث يربطهم ببعضهم ويتكتلون في صورة جماعة منظمة - وبين المؤمنين بأن البيئة الجديدة تكاد لا تعرف المؤسسات والقوانين على الإطلاق ، وأن الناس في ظل النظام الجديد سيخلصون بصورة تلقائية للقاعدة الذهبية أو المثلى. ووجهة النظر الأولى سلطوية مستبدة ، والأخرى متحررة أو فوضوية .

والملاحظ أن المؤمنين بالسلطة المستبدة المستنيرة التزموا إزاء أكثر الأمور موقفا سلطويا يخضع فيه الفرد لسلطة الدولة . فالسلطة القديمة عندهم ، وهي السلطة المسيحية فاسدة والفساد هنا منصب على السلطة وليس مبدأ السلطة . وحين تكون السلطة في يد رجال متمرسين على استخدام العقل المستنير فإنها تكون ملائمة وسديدة تماما - أو ضرورية في واقع الأمر . وذهب أكثر هؤلاء السلطويين في مجال الشئون الاقتصادية إلى ضرورة إطلاق يد رجال الأعمال ليكونوا أحرارا

في إدارة أعمالهم ، متحررين من قيود سلطة الحكومة أو النقابات . وحقيقة الأمر انهم لم يدافعوا ، حتى في مجال الاقتصاد ، عن حرية كل الأفراد بل فقط عن حرية المقاول الاقتصادي ، أي رجل الصناعة . ودعوا إلى أن يكون التنظيم والكفاءة والترشيد ، داخل الإطار الصغير للمصنع أو أي مجال عمل آخر متسقا مع الجانب السلطوي للتنوير . ونجد نفس الشيء مع روبرت أوين الذي صاغ بدقة النظرية البيئية إذ كان هو نفسه شريكا وكذلك مديرا لمصنع نسيج ناجح في نيولا نارك في سكوتلندا . ولقد كانت نيو لانارك وقتذاك مصنعا نموذجيا ، تحيط به مجموعة من بيوت الشركة الأنيقة ، وتتوفر له أفضل ظروف عمل ممكنة ، علاوة على المدارس التجريبية المتكاملة المراحل لأبناء العمال وهي المشروع الأثير لدى أوين . ولكن لم تكن في نيو لانارك ديمقراطية صناعية . إذ كانت كلمة أوين هي القانون ، لقد تحكم أوين ببيئتها وكان الأب بمعنى النظام الأبوي للحكم .

ونجد في بنتام مثالا أدق وأحكم عن البيئة التي تم تدبيرها في حرص وعناية - إنها تدبير من فوق عن طريق سلطة حكيمة أبوية . إن المبدأ الأساسي في نظرية بنتام هو أن الناس تنشد اللذة وتتحاشى الألم (لاحظ التشابه ، الظاهري مع بعض مفاهيم علم الطبيعة « الفيزياء » مثل الجاذبية) . وحيث إن هذه هي الحقيقة ، إذن وجب قبولها كخير أخلاقي . ومن ثم فإن جوهر الحكم هو صوغ نظام للثواب والعقاب بمعنى أن أي عمل يؤديه الفرد ويكون مقبولا اجتماعيا وأخلاقيا يثمر له دائما قدرا من اللذة أكثر من الألم ، وكذلك فإن أي عمل غير مقبول اجتماعيا وأخلاقيا ينبغي أن يعود عليه دائما بقدر من الألم أكثر من اللذة . وأفاض بنتام وأسهب في صياغة حساب اللذة والألم ، ومن أجل تصنيف ووزن وتقييم مختلف أنواع اللذات والآلام . وطبيعي أنه احتكم إلى قيم يقدرها السادة الانجليز من أصحاب الفكر الجاد الفلسفي العطوف . وإذ بالأخلاق عنده ، التي كانت متمردة على المسيحية شأن أكثر الغربيين ، تتحول لتبدو أكثر مسيحية . ولكن بنتام لم يشأ أن يولي ثقته لمؤسسات المجتمع العادية لكي تقوّم هي الألم واللذة تقويما صحيحا . ذلك لأن المجتمع لسبب ما كافأ الأعمال التي

لم تحقق أكبر خير لأكبر عدد ، وعاقب الأفعال التي تفعل ذات الشيء اذا ما أوتيت الفرصة . غير أن الحرية وحدها لن تهيء تلك الفرصة . ومن ثم يجب على رجال من أمثال بنتام أن تعكف على إعداد خطط جديدة أي صياغة مجتمع جديد .

وهكذا يهدينا العقل إلى أن أي جريمة ـ ولتكن سرقة مثلا ـ يجب معاقبتهالأنها تجلب ألما للضحية ، كما تجلب ألما في صورة خوف وقلق يصيب كل من يعلم بأمر السرقة (إذ يخشى الناس أن يحدث لهم ذات الشيء) ويتجاوز الألم هنا حجم الربح الذي يجنيه اللص . ولكن العقل يقول لنا إن أفكارا عن الخطيئة واللعنة والندم وما شابه ذلك من مشاعر تجاه السرقة هي هراء لا معنى له . إننا هنا نتعامل على طريقة محاسبة بسيطة . يجب القبض على اللص ومعاقبته بحيث يتجاوز حجم العقاب مقدار اللذة (الربح) الناجمة عن الجريمة حسب تقديرها في ذهن اللص . وإذا كانت اللذة أعظم من العقوبة الخفيفة جدا فإن اللص يجد في هذا ما يغريه بالعودة إلى الجريمة . وإذا كان الألم أكبر كثيرا ـ إذا كانت العقوبة شديدة القسوة كالتي كان ينص عليها القانون الجنائي الانجليزي وقتذاك ـ فإن اللص سيرى نفسه شهيدا أو متمردا أو فردا مسحوقا اجتماعيا مما يحول دون إصلاحه . وان كل ما يستهدفه القانون من إصلاح المجرم هو الحيلولة دون تكرار الجرم . وهكذا يتعين أن يكون العقاب متناسبا مع الجريمة .

وتبدو لنا اليوم التفصيلات النفسية التي يحكيها بنتام أمرا ساذجا ، كما تبدو خططه المحكمة التي اصطنعها غير عملية تماما . بيد أننا نعرف جيدا الروح الإصلاحية . إن جانبا كبيرا مما حاول بنتام واتباعه إنجازه ابتغاء إصلاح المؤسسات قد تضمنته مجموعات القوانين . فلا يوجد الآن من يعاقب لصا بالإعدام جزاء سرقته شاة . ولا يسعنا أن نجاري بنتام فيما رجاه من نتائج كاسحة ، ولكننا نواصل استخدام الكثير من مناهجه ، ولا نزال ، على الرغم من أننا ديمقراطيون حقا ، نعلق الكثير من آمالنا على التغيير من خلال المؤسسات والذي تخطط له السلطة من أعلى . ولقد تضمن البرنامج الجديد[11] (الخطة

الاقتصادية الجديدة) New Deal الكثير من بنتام القديم .

وكشف أولئك الذين وقفوا إلى جانب الحرية عن انقسام أوضح من الانقسام بين السلطويين . فنحن نجد على امتداد القرن تيارا فكريا ، ربما بلغ ذروته في كتاب « العدالة السياسية » للمفكر الانجليزي الراديكالي وليام جودوين William Godwir والصادر عام ١٧٩٣ . ويعتبر الفكر الذي تضمنه هذا الكتاب نوعا من نزعة نقض القانون أو الأنتينومية . وذهب جودوين الى أن الناس لا تخطيء إلا لأنها تنشد الطاعة ويدفعون غيرهم إلى الطاعة والإذعان لقوانين ثابتة . ولو تصرف كل امريء بحرية وفعل ما يريد حقا أن يفعله في كل لحظة ـ ولو تحرر الجميع حقا وصدقا من الهوى والتعصب والجهل ـ فإنهم جميعا سيسلكون سلوكا معقولا . إن أي إنسان يلتزم جانب العقل لن يؤذي غيره ، ولن يحاول تكديس سلع أكثر من حاجته . ولن يحقد على إنسان آخر أتى أمرا يعجز هو عنه . ودفع جودوين مذهبه عن الفوضوية الفلسفية إلى مدى بعيد حتى أنه اعترض على دور قائد الفرقة الموسيقية (الاوركسترا) الذي يضبط إيقاع فرقته بحجة أنه يمارس صورة من صور الاستبداد على العازفين ، وإذا ما تركنا العازفين لأنفسهم احرارا فإنهم سيعزفون إيقاعا طبيعيا ، وسيكون أداؤهم أفضل بدون قائد .

وإذا كانت الفوضوية بدت دائما في نظر أكثر الناس ، حتى كمثل أعلى ، أمرا منافيا للعقل إلا أن الواجب يقتضينا ألا نسقطها كشيء غير ذي شأن . إنها في أشد صورها مغالاة تمثل الجناح المتطرف ، بيد أنها عنصر أساسي في كثير من الأراء الأقل تطرفا . وهي كهدف ، وكنوع من الأمل نصف المرفوض لا نجد لها صدى في الاشتراكية فحسب بل وفي نظامنا الديمقراطي . وهي كمثل أعلى باقية حية بصورة ما في عالمنا المثقل بنظام الإدارة والحكم .

ولكن ثمة طريقاً معبداً مطروقاً سلكه أكثر المناصرين للحرية . طريقاً له أفرع عديدة ، يثير بعضها الشك والقلق لتحوله إلى الاتجاه الآخر تماما بزاوية

١٨٠ درجة إلى السلطة . وسنجد لزاما علينا أن ندرس بعناية أكثر إحدى الوثائق الشهيرة في التاريخ عن الفلسفة السياسية المحضة وأعني بذلك كتاب روسو « العقد الاجتماعي » الذي صدر عام ١٧٦٣ . فقد كانت هذه الرسالة الصغيرة موضوع خلاف على مدى أجيال . يرى بعض القراء أنها أساسا وثيقة تؤ يد الحرية الفردية ، ويراها آخرون مناصرة للنظرة الجمعية السلطوية authoritarian collectivism وتمثل إحدى المقدمات الفكرية للنزعة الشمولية المعاصرة .

كان روسو أساسا يعالج مشكلة الإذعان السياسي . ونزع في أول أعماله إلى ما سميناه الآن النزوع الفوضوي . نراه يقول في عبارة رنانة مدوية « ولد الانسان حرا ولكنا نراه مكبلا بالأغلال في كل مكان » لماذا ؟ يجيب روسو ، لأنه اضطر إلى استبدال حالة الطبيعة بحالة الحضارة (لايهم لماذا اضطر إلى ترك حالة الطبيعة ـ فقد لحظنا مرات كثيرة عدم وجود إجابة منطقية بشأن مشكلة الشر . لم يكن الإنسان في حالة الطبيعة يطيع أحدا ، أو إن شئت فقل كان مطيعا لنزواته ورغباته . ولكن بات لزاما عليه في حالة الحضارة أن يطيع أوامر يعرف أنها لا تنبع من ذاته مباشرة . إذ لو كان عبداً على سبيل المثال لوجبت عليه الطاعة لشخص مثله ، وهي خبرة محطة مذلة وهي في الحقيقة غير طبيعية وغير إنسانية . وهو مضطر حتى في مجتمعات القرن الثامن عشر القائمة إلى الإذعان لقوانين لم يسهم في وضعها ، ومضطر إلى طاعة رجال لم يشارك أبدا في اختيارهم حكاما له . إذن ما المخرج ؟

لعلك لاحظت أن روسو يحاول في وقت واحد تحليل العوامل النفسية للطاعة ، وإقناع قرائه بأي أنواع الطاعة خير وأيها شر . وإذا شئنا استخدام نهج ربما لم يكن ليقره ولكنه نهج ملائم لنا اليوم ، نقول إن الناس لا يذعنون عمليا حتى في ظل الروتين السياسي العادي ما لم يتهيأ لهم الإحساس بأنهم لا يطيعون إرادة بشرية أخرى ، مثلما يطيع العبد سيده ، بل يطيعون إرادة أسمى من إراداتهم بصورة ما . وهذا النوع من الإرادة يسميه روسو الإرادة العامة . ولا

ريب في أن الإرادة العامة مجرد وهم في نظر المفكر الملتزم بالمذهب الأسمى Nominalist [١٢] . ولكن كل من أحس بنوع من المشاركة الانفعالية في جماعة ما ، بدءا من الأسرة فالمدرسة فالأمة ، لن تمر خبرته هذه دون أن يلمح ما كان روسو يتلمس طريقه إليه . إن الارادة العامة عند روسو خلقها العقد الاجتماعي ، والعقد الاجتماعي عنده هو ذلك الذي يحذو حذو نمط هوبز حيث يدخل كل عضو من أعضاء المجتمع طرفا في العقد مع كل إنسان آخر . غير أن الجماعة الناجمة عن هذا التعاقد لا تحول الحكومة الى ملكية مطلقة على نحو ما قال هوبز بل تعامل كل سلطة من السلطات الحاكمة باعتبارها مجرد وكيل يمكن عزله كلما إرتأت الإرادة العامة أن هذا العزل هو الأسلوب الأمثل .

ولكن كيف تعبر هذه الإرادة العامة عن نفسها لتصبح معروفة ؟ إن إرادة أي فرد يمكن إدراكها من خلال مراقبة ما يفعله . ولكن من رأى الولايات المتحدة أو استمع إليها ؟ وما معنى قولنا « إرادة الشعب الأمريكي » وما مدلول هذه العبارة بالنسبة لمن لا تخدعهم الميتافيزيقا المثالية ويريدون شيئا يبصرونه أو يسمعونه أو يدركونه بصورة أو بأخرى ؟ حسن ، هل إذا حصل مرشح في انتخابات الرئاسة على ٥٥ بالمائة من الأصوات وحصل الآخر على ٤٥ بالمائة الا يمكن لنا أن نقول إن المرشح المنتخب يمثل « إرادة الشعب الأمريكي »؟ وإذا انتخب الكونجرس طبقا للأصول المرعية وبحرية تامة ألا تمثل أصواته إرادة الشعب ؟

ربما كان روسو يجيب على السؤال الثاني بـ « لا » قاطعة . إذ كان يؤمن بالديمقراطية المباشرة على نحو ما كانت في مدن الإغريق قديما حيث المدنية تشكل دولة أو في المقاطعات الصغيرة (الكانتونات) في سويسرا ، وكان يرى أن بلدا كبيرا مثل فرنسا يستحيل عليه أن يكون كومنولث ذا إرادة عامة . ومثل هذا القول الذي ينكر إمكانية أن يصبح بلد كبير دولة حقيقية هو مجرد التواء في فكر روسو ، وهو مثال هام لولاء عصر النهضة للأشكال الكلاسيكية ، الأمر الذي يشار إليه كثيرا في التعليقات التي تتناول روسو ، ولكنه أمر غير ذي شأن كبير . فبالنسبة للسؤال الأول ، إذا افترضنا أن روسو سلم بامكانية قيام أمة تعدادها

۱٥٠,٠٠٠,٠٠٠ فإنه كان سيجيب إجابة مبهمة : نعم إذا كان المرشح الحاصل على ٥٥ بالمائة من الأصوات يجسد حقا الإرادة العامة للولايات المتحدة ، ولا إذا لم يكن كذلك . والملاحظ أن روسو كثيرا ما أقدم البعض على تأويل رأيه دون تدقيق وزعموا أنه مؤيد للنظرية القائلة إن إرادة الأغلبية دائما على صواب . وواقع الأمر أنه لا يذهب هذا المذهب .

ويتعين أن نضيف مصطلحا آخر لروسو غير « الإرادة الفردية » و « الإرادة العامة » ذلك هو « إرادة الجميع » . إذ عندما تتخذ جماعة ما قرارا بأي وسيلة كانت ، عن طريق الاقتراع أو التصفيق أو حتى قعقعة الدروع على نحو ما كان يحدث في إسبرطه ، فإن الإرادة العامة تكون قائمة إذا كان القرار صوابا . أما إرادة الكل ، وهي مجرد الجمع الآلي لإرادات الأفراد الأنانية غير المستنيرة ، فإنها تكون قائمة إذا كان الرأي خطأ . ولكن من الذي يقرر ما هو خطأ وما هو صواب ؟ ها نحن بلغنا نقطة سبق أن بلغناها ، نقطة يشعر عندها الكثيرون بالقنوط والضياع . واضح أن لا وجود لمقياس اختبار أشبه بورقة عباد الشمس نختبر به الصواب والخطأ . وليس بالإمكان اصطناع اختبار « إجرائي » علمي يمايز بين الإرادة العامة وبين إرادة الكل . إن روسو يكتب وكأنه يؤمن بأنه بعد أن يدور حوار حر كامل داخل جماعة صغيرة اجتمعت في مدينة في منطقة نيو انجلند مثلا ، فإن قرار الأغلبية الصادر عنها بناء على تصويت سيعكس في واقع الأمر « اتجاه الاجتماع » وسيكون ممارسة عملية للإرادة العامة . ولكن ليس هكذا بالضرورة . إن الاختبار النهائي اختبار رفيع سام ، إنه مسألة إيمان .

قد يبدو هذا أمرا محيرا ومغرقا في الفلسفة بالمعنى السيء . ولكن حتى لو رفضنا السير وراء روسو إلى مجاهل ميتافيزيقا الإرادة العامة فإننا سندرك أنه يتلمس طريقه بحثاً عن حقيقة سيكولوجية عميقة . يشير روسو إلى أن أولئك الذين يبدءون في مجتمع ديمقراطي حر بمعارضة إجراء مقترح إنما يقبلون طواعية عندما يتضح لهم أنه يمثل الإرادة العامة . معنى هذا أن الـ ٤٥ بالمائة يقبلون

رغبات الـ ٥٥ بالمائة كأنها في الواقع ، ولأغراض عملية ، رغبات كل الـ ١٠٠ بالمائة . وعلى الرغم من أن هذا قد يبدو في نظر الكثيرين من أصحاب النظرة الواقعية العملية مسألة وجدانية إلا أنه لا توجد ديمقراطية قابلة للتطبيق عمليا إلا وبها شيء قريب من هذا المسار . إننا قد لا نسلم بأن انتخاب الشخص الذي عارضناه تحقيق « لإرادتنا الفردية » إلا أننا إذا ما رفضنا تماما التسليم بذلك الانتخاب فاننا سنصبح متمردين . وإذا كان هناك كثيرون لهم نفس موقفنا فإننا لن ننعم بديمقراطية مستقرة . ويبدو لنا ضروريا لاستقرار أي مجتمع حر التسليم خيالا بشيء مما قصد إليه روسو في حديثه عن « الإرادة العامة » ولو لبعض الوقت على الأقل .

غير ان أكثر الجوانب غموضا ولبسا عند روسو نجدها بعد هذا بخطوة واحدة . إنني بعد التوقيع على العقد الاجتماعي (أو قل مجازا بعد ولادتي في مجتمع ما) أتخلى عن حريتي الطبيعية البسيطة وأحصل مقابل هذا على الحرية العظيمة جدا ، حرية الإذعان للإرادة العامة . وإذا لم أفعل فانني أكون متمردا ضد الحق وسوف أكون واقعيا عبدا لإرادتي الفردية الأنانية . وفي مثل هذه الحالة فإن اجباري على الطاعة يجعل مني في الواقع إنسانا حرا . ويعرض روسو هذا الرأي بوضوح قائلا :

« ومن ثم فلكي لا يكون الميثاق الاجتماعي صيغة عقيمة ليس إلا ، يتعين أن يشتمل ولو بصورة غير صريحة ، على الضمان الوحيد الذي يمكن وحده دون سواه ، أن يمنح القوة للمجموع . أعني أن كل من يرفض الإذعان للإرادة العامة وجب إجباره قسرا عن طريق مجموع أقرانه من المواطنين . ولا يعني هذا أكثر من قولنا ، ربما يكون ضروريا إكراه شخص ما على أن يكون حرا . . . . » .

ها نحن قد ابتعدنا كثيرا عن انحيازه التحرري الذي بدأ به . إن الحجة (أو المجاز الذي ساقه) هي حجة واضحة في الحقيقة ، وجاهزة ليفيد بها كل من يريد الدفاع عن تقييد الحرية الفردية ، ولقد انتقلت هذه الحجة على لسان عديد من

المفكرين من امثال كانط وهردر إلى ايمان الإنسان الألماني العادي ، كما استخدمتها السلطات الألمانية بصورة أو أخرى لتبرير الإذعان . والتضحية بالفرد تماما من أجل الدولة أمر ينطوي دائما على قدر من الخطورة في نظر الأوروبيين الغربيين والأمريكيين . ولكن أسلوب روسو في دفع دراسته التحليلية بعيدا إلى الحد الذي جعل فيه الإرادة العامة سلطة سيادية لا يرقى إليها الشك نراه مثالا هاما يدلنا إلى أين يمكن أن يمضي العقل البشري إذا التزم طريق الفكر التجريدي . لقد كان روسو كشخص إنسانا غريب الأطوار فردي النزعة ، ويذكرنا [بالشاعر الأمريكي] ثورو في اعتراضاته الأساسية الانفعالية ضد ضغوط أي مؤسسة مهما كان نوعها على الفرد . ومع هذا نراه هنا يحدثنا كواحد من أنبياء المجتمع الجمعي الحديث .

يكمن وراء هذا اللبس الذي يشوب « العقد الاجتماعي » لبس آخر يمثله هذان الموقفان المتناقضان اللذان تكشف عنهما خبرة الناس في القرن الثامن عشر . إن الفتى الغيور المؤيد للتنوير في ثمانينات القرن الثامن عشر لم يكن ينقد أفكاره بشدة كما نحاول نحن . لقد كان مناوئا للنظام الرسمي الثابت ، ومناوئا للعرف والتقليد ، ومعارضا لما سماه الخطأ والخرافة . ووقف إلى جانب الطبيعة والعقل والحرية والحس السيم ، وإلى جانب كل ما بدا له جديدا مفعما بالأمل في هذا العالم المتقدم . ولكن ما الذي صاغ شكل الجديد وأعطاه هيئته ، هذا الجديد الأفضل والمبشر بالآمال والمهيأ ليحل محل القديم ؟ العبارة التي صادفتنا حتى الآن هي العقل ، أي نوع التفكير الذي فكر به نيوتن والفلاسفة . ولكن لا يكاد القرن يشرف على نهايته حتى تبدأ تطالعنا كلمات جديدة ، أو كلمات قديمة مصحوبة بنغمة تشديد جديدة : الحساسية ، الحماسة ، الرثاء ، القلب . فمع الذيوع الواسع لفكر روسو بعد ١٧٦٠ استعاد القلب مكانته ضد الرأس . لم يعد العقل هو الدليل الهادي ولا مهندس العالم الجديد ، بل العاطفة أو الوجدان ستقول لنا كيف نعمل معا لنبني من جديد.وبات العقل موضع شك .

لو حكم العقل المجرد وحده الفكر
سيعيش أسير أنانية كريهة ،
وسيمضي في دوامة ، منعزلا فريدا ،
ولن يشعر بمصلحة أخرى غير مصلحته هو .

وسوف نرجيء بحث الحركة الرومانسية إلى الأبواب التالية ، وهي الحركة التي بشر بها في أواخر القرن الثامن عشر روسو وبعض الكتاب الإنجليز من أمثال شافتسبري ، وأضحت إحدى العناصر الأساسية في نظرة القرن التاسع عشر إلى الحياة . ولكي نفهم الفترة المتأخرة من عصر التنوير ، نرى لزاما علينا أن نشير الى أن هذا التحول إلى العاطفة أسبغ على مفاهيم عديدة مثل مفهوم « الطبيعة » صبغة مغايرة تماما لصبغة « الطبيعة » في الآلة العالمية التي قال بها نيوتن . لم تعد الطبيعة ذلك البناء المحكم المنظم الرياضي ، بل كانت « الطبيعة » بالمعنى الذي لا يزال يفهمه أكثرنا ، ذلك العالم الخارجي الكامل الذي لم يمسه الناس أو مسوا قليلا منه ، غير المشذب ، غير المروض ، الجامح ، العفوي ، وغير الرياضي تماما . وهنا ندخل إلى المضامين السياسية لهذا التحول الأساسي من الطبيعة الكلاسيكية إلى الطبيعة الرومانسية .

قد يرى القاريء ، وهو على حق فيما يرى ، أن الثنائية والانقسام بين العقل والعاطفة ، بين الرأس والقلب ليس إلا صيغة مبتذلة من صيغ الفكر الفاسد . إن التفكير والوجدان ليسا عملين منفصلين عند البشر ، فأفكارنا وعواطفنا متداخلة في آرائنا . ومع هذا ، فإن التمييز جدير بأن يبين لا لشيء الا كوسيلة من وسائل التحليل . ونسوق مثالا ملائما ومحددا من أواخر القرن الثامن عشر ، ويتعلق بمكشلة لا تزال تلازمنا . فإن رجال الاقتصاد ، وكانوا وقتذاك فريقا راسخا له مبحثه العلمي الذي يحظى بالتقدير فضلا عن جدته ، أقاموا « الدليل » على أن المعونة والصدقة للفقراء ، والتي ينال المستفيدون بمقضاها بيتا وأسرة هي عمل سيء في حق كل إنسان بما في ذلك المنتفعون أنفسهم .

وعندما نشر مالتوس[١٣] دراسته « مقال عن مبدأ السكان » في عام ١٧٩٨ كانت حجج الاقتصاديين قد إكتلمت وتم صقلها : كلما ضاعفت من إجراءاتك للتخفيف على الفقير ، كلما ضاعف هو من إنجاب الأطفال ، وكلما قلل من غشيان تجمعات العمال ، وكلما زاد الأمر سوءا . والتقط أصحاب مذهب المنفعة العامة هذا الرأي ، وعملوا على إقامة نظام الإعانة لبيوت إصلاح الأحداث في بريطانيا ، ويقضي هذا النظام بعزل الفقراء الذين يتلقون الإعانة عزلا جنسيا في إصلاحيات كئيبة . ولعل المنطق الكامل هنا يقضي بأن ندع الفقراء يتضورون جوعا إذا عجزوا عن التكسب . ولكن الغرب لم يعمل أبدا على إنقاذ المنطق حتى ولو أتى على لسان الاقتصاديين .

لا نريد أن نجادل لنعرف ما إذا كان تفكير الاقتصاديين في هذا الأمر يتسق عمليا مع ما كان يعنيه « العقل » في تراثنا . الأمر الهام الذي يعنينا هو أنهم زعموا أنهم ملتزمون بالعقل ـ وأقر خصومهم زعمهم هذا . وقال خصومهم شيئا قريبا مما يلي :

« نحن لا نستطيع أن نرى الخطأ في سلسلة استدلالكم . وربما تتحسن السلالة البشرية لو تخلصنا ممن هم غير أهل للحياة . ولكن لا يسعنا قبول حجتكم . إذ نأسى لحال الفقير . ونعرف أنكم على خطأ لأننا نشعر بوجداننا أنكم مخطئون . ربما كان الفقير كسولا غير مدرب ، أخرق ، عديم الكفاءة ، ولكن . . . » وهكذا قد يمضي الدفاع إلى ما لا نهاية . وإذا تولى الدفاع أنصار القلب فقد ينزلقون إلى العقل والمنطق حتى يصل الأمر إلى حد الدفاع عن الفقير وكأنه صاحب حق في حياة طيبة ، أو أن فقره وليد حرمانه من فرصة الحياة (حجة أصحاب نظرية البيئة) . وربما يستخدمون حجة حديثة جدا ، مثل حجة روبرت أوين والتي تقول إن رفع مستوى معيشة الفقراء ، تزيد الطلب على الإنتاج الصناعي الضخم مما يحقق تقدما اقتصاديا ثابتا . ولكن تظل الحجة الأساسية : نحن نشعر أن معاملة ملجأ الفقراء [التكية] قاسية .

مرة أخرى ينزع أنصار الرأس في أواخر عصر التنوير إلى مساندة النظام الاستبدادي المستنير ، والتخطيط والسلطة ، بينما ينزع أنصار القلب الى مساندة الديمقراطية ، أو على الأقل مساندة الحكم الذاتي عن طريق طبقة متوسطة كثيرة العدد ، وعن طريق التلقائية « الطبيعية » والحرية الفردية . ولكن كما لاحظنا أننا في معرض المقابلة بين التفكير وبين الشعور ، فإن هذين النهجين ليسا طريقين منفصلين بل يتداخلان ويتمازجان بدرجات متفاوتة في مواقفنا السياسية .

ولكم عانى من هذه العقبة التي أسلفنا الحديث عنها الأمريكي من النوع الذي نسميه « « تقدميا » أو « تحرريا » (ليبراليا) . ذلك أن عواطفه التي يساندها التراث الديمقراطي الأمريكي تساند بقوة اتجاه الثقة في الناس ، وإعطاءهم الحق في إتخاذ القرار بعد نقاش حر ، ولكي يبرزوا تلك الصفة الدالة على أن العامة في تجمعاتهم يكونون على صواب . إنه ينزع إلى الإيمان بالشعب ، وإلى الثقة في حكمهم . ومن ناحية أخرى فإن عقله الذي تسانده العادات الفكرية الأمريكية يحدثه بأن رجل الشارع مؤمن بالخرافات ، منحط الذوق عاجز عن التفكير الموضوعي في الأمور المعقدة ، خاضع لدوافع دنيئة غير مستحبة . ولنحاول مرة أخرى أن نعرض الأمر من خلال مثال محدد : قد يروق لليبرالي الظن بأن نفراً قليلاً من السياسيين المحافظين خبثاء ، والأثرياء والمفكرين المضللين هم المسئولون عن وضع الزنجي في الجنوب [جنوب الولايات المتحدة] . ولكنه يجد فكرة تلح عليه قائلة أن العدو الحقيقي للزنجي هو جمهور البيض خاصة فقراء البيض . وقد ينطلق بناء على هذا ويدفع بأن الأبيض الفقير يخشى الزنجي بسبب النظم والقوانين الاقتصادية . وحتى لو صح هذا فإنه حين يعالج مشكلة بذاتها يجد نفسه في مواجهة مشكلة حقيقية ، هل أثق أم لا أثق في حكمة الرجل من العامة وفي إرادته الخيرة ؟ إنه لا يستطيع أن يكون على يقين في هذا . وتردده له جذور تاريخية عميقة ترجع الى عصر التنوير على الأقل .

الفصل الرابع

القرن التاسع عشر - ١

تطور جديد في نظرة الإنسان إلى الكون

تطور جديد في نظرة الإنسان إلى الكون

تلك كانت روح التفاؤل التي سادت الأيام الأولى للثورة الفرنسية ، حتى ذهب الظن بكثير من المثقفين إلى أن التاريخ توقف وانتهى ولن يكون ثمة تاريخ بعد الآن . ذلك لأن التاريخ عندهم إنما كان موجودا فقط كسجل للصراعات ، وللتقدم الصاعد البطيء عبر المعاناة . أما الآن فقد انتهت المعاناة ، والهدف المنشود قد بلغناه ، ومن ثم لا حاجة بنا إلى التاريخ حيث لا صراع ولا تغيير . إن الجنة ليس بها تاريخ . وأيا كان الأمر فقد ولى الماضي بكل أهواله ، وانتصرنا عليه ، وليس هناك من هو بحاجة إلى أن نذكره به ثانية . وها هي ذي البشرية تبدأ من جديد . ولهذا أحس كوندورسيه[1] بضرورة الاعتذار إذ إضطر إلى الاستعانة بالتاريخ لتفسير تقدم الإنسانية :

« كل شيء ينبئنا بأننا قد بلغنا ثورة من أعظم ثورات الجنس البشري . وإذا كنا بحاجة إلى أن نستنير ونستبين ما ينبغي أن نتوقعه من تلك الثورة ، ونتخذ منه هاديا موثوقا به وسط خضم هذه الحركات ، فأي شيء أكثر ملاءمة لتحقيق هذا الغرض من عرض بيان بالثورات التي سبقت هذه الثورة ومهدت لها الطريق ؟ إن الوضع الراهن لمرحلة التنوير الإنساني تضمن لنا أن هذه الثورة ستكون مصدر سعادة . ولكن أليس هذا مشروطا بقدرتنا على الاستفادة بكل ما نملك من طاقة ؟ وحتى لا تكون السعادة التي تبشرنا بها هذه الثورة أمرا باهظ الثمن ، وحتى يتسنى انتشارها سريعا إلى بقاع أرحب ، وحتى تصبح نتائجها أكثر اكتمالا ، ألا يتعين علينا ، وصولا إلى هذا الغرض ، أن نستعين بدراستنا لتاريخ العقل البشري لبيان العقبات التي يجب أن نحذرها ونخشاها ، ولكي نعرف أفضل السبل للتغلب على هذه العقبات ؟ » .

كاتب هذه السطور وافته المنية بعد أن فرغ منها بعدة شهور ، ربما مات منتحرا ، وربما بسبب ما أصابه من إرهاق شديد داخل سجن في إحدى ضواحي باريس غيرت الثورة اسمه الى سجن بورج ـ ايجاليتيه Bourg — Egalité أي « مدينة المساواة » . لقد كان عضوا من أصحاب الاتجاه المعتدل في الجمعية

العمومية ، وأراد أن يتجنب قرارات الحرمان التي يصدرها بالجملة المتطرفون المظفرون ضد خصومهم المعتدلين . وكان العالم الغربي بدأ لتوه وقتذاك حربا عالمية امتدت فيما بعد إلى خمسة وعشرين عاما ، وهي الحرب التي جرت إليها في عام ١٨١٢ جمهورية الولايات المتحدة الجديدة التي كانت تعيش في عزلتها . وكانت تلك الحرب أشد حروب البشرية سفكا للدماء وأفدحها خسائر ونفقات .

ولن نتعرض هنا لمسار الثورة الفرنسية ، وهي بحكم آثارها وأصدائها ليست فرنسية بل غربية . وبدت تلك الثورة في نظر أصحابها وخصومها ساحة اختبار لتثبت بالدليل مدى صدق أفكار عصر التنوير . فها هنا تحققت بالفعل تجربة إزالة البيئة القديمة الفاسدة لبناء البيئة الجديدة الصالحة . وأثمرت لنا التجربة : عصر الإرهاب ، ونابليون ، وحربا دموية . وبات واضحا أن خطأ ما قد وقع . ولم يخلص قادة الفكر من هذا إلى نتيجة بسيطة مفادها أن الأفكار التي كانت وراء تلك التجربة هي أفكار خاطئة تماما . بل إنهم استخلصوا في الحقيقة نتائج كثيرة ، ويمكن أن نفهم القرنين التاسع عشر والعشرين على ضوء الكثير من تلك النتائج . وسوف نحاول في الأبواب التالية عمل تقسيم تقريبي للغاية بين أجنحة ثلاث : أولئك الذين صدمتهم الثورة ولكنهم واصلوا على الرغم من هذا إيمانهم بالأفكار الأساسية للتنوير مع التعديلات الملائمة لأبناء الطبقة الوسطى ، وأولئك الذين هاجموا تلك الأفكار باعتبارها زائفة من أساسها ، ثم أولئك الذين هاجموا الأفكار بصورتها التي تجسدت بها على الأقل في مجتمع القرن التاسع عشر واعتبروها صحيحة في أساسها ولكنها شوهت أو لم تتحقق أو لم تصل إلى المدى المنشود لها . أو بعبارة أخرى نستخدم فيها المصطلحات السياسية نقول إننا سنعرض وجهات نظر الوسط واليمين واليسار .

تعديلات في النظرة الجديدة إلى الكون :

ظل مبدأ التقدم هو الأرض الصلبة لعقيدة القرن التاسع عشر في الغرب . حقا بدا هذا المبدأ في النظرة الجديدة المتطورة إلى الكون أكثر رسوخا مما كان عليه

في القرن الثامن عشر . فالجنس البشري يتحسن باطراد ، وتزداد سعادته أكثر فأكثر ، ولا حدود لهذه العملية على ظهر الأرض . وسوف نعرض بعد قليل لبعض القيم المحددة الواقعية ولبعض معايير هذه العملية . ولكن قد نجتزيء هنا بالإشارة إلى أنه إذا كانت الأحداث المأساوية للحروب والثورات في نهاية القرن الثامن عشر أوحت بأن مسار التقدم لم يعد موصولا ، ولم يعد خطا صاعدا في سلاسة وانتظام ، إلا أن الهدوء النسبي من ١٨١٥ الى ١٩١٤ تضمن الكثير من الشواهد التي تؤكد الايمان بنوع ما من التقدم خاصة في مجال الأخلاق ، وربما كان تقدما غير منتظم وغير مستو ، إلا أنه لا يزال تقدما واضحا .

أولا ، واصل العلم والتكنولوجيا تقدما واضحا مطردا . لقد بلغنا مرحلة في تاريخ العلم لا نكاد نحتاج فيها إلى أي محاولة للتأريخ الزمني . فمع نهاية القرن الثامن عشر أصبحت كيمياء لافوازييه الجديدة هي الكيمياء الحديثة ، على الرغم من أن لافوازييه ذاته عانى من الثورة الفرنسية مصيرا أشبه بمصير كوندورسيه . ونضجت كذلك الجيولوجيا وأضحت علما مكتملا . وفي عام ١٨٠٢ ، وكما يقول عالم المعاجم الفرنسي ليتريه Littré استخدمت كلمة بيولوجيا ـ علم الأحياء ـ لأول مرة . وعلى الرغم من أن علوم البيولوجيا كان ينقصها الكثير إلا أن الأسس العامة والقواعد العريضة لهذه العلوم قد أرسيت مع حلول عام ١٨٠٠ خاصة في مجال دراسات التصنيف [تصنيف النباتات والحيوانات إلى طوائف ورتب وفصائل وأجناس وأنواع] والمورفولوجيا [شكل وبنية النباتات والحيوانات] . وقبيل منتصف القرن قدّم أوجست كونت[٢] جدوله الشهير عن العلوم مرتبة حسب تمكنها من موادها ، وحسب « نضجها » أو اكتمالها . ورأى أن أقدم العلوم أتمها ، طالما أن السيطرة على موضوعاتها أيسر من سواها . ويبدأ مسار العلوم من الرياضيات والفلك مرورا بالطبيعة (الفيزياء) والكيمياء إلى البيولوجيا وعلم النفس . ولم تكن « علوم الحياة » قد بلغت بعد ، حتى في رأي كونت ، المستوى المنشود . ويختم القائمة بعلم لم يولد بعد ولكنه موجود في

الأذهان ، أو في ذهن كونت الطموح على الأقل ، وقد عمده واتخذ له اسما مزيجا من اللاتينية واليونانية القديمة وهو سوسيولوجيا أو علم الاجتماع . ورأى أن علم الإنسان هو قمة العلوم .

وأهم من ذلك بالنسبة لهدفنا ملاحظة أن نمو العلوم على هذا النحو كان مصحوبا بنمو الابتكارات ومشروعات الصناعة اللازمة لوضعها موضع التنفيذ . وهكذا تدعم اتجاه بدأ الغربيون يلتزمون به في أوائل القرن الثامن عشر ، وتعززت حالة ذهنية رحبت بمظاهر التحسن المادي المتوقعة : سفر أسرع ، مدن أكبر ، خدمات أفضل في مجال توصيل أنابيب المياه ، غذاء أوفر وأكثر تنوعا . ولم تكن هذه مجرد تحسينات قاصرة على القلة المتميزة ، بل امتدت لتشمل كل إنسان منا حتى أصبح من حق أدنى الناس منزلة أن يأمل في المشاركة بنصيب منها ذات يوم . وساد شعور بالكبرياء إزاء هذه الإنجازات ، وساد توقع بأنها ستستمر في اطراد على نحو يخضع للقياس والإحصاء . وهو اتجاه نظن نحن الأمريكيين أحيانا ، وبدافع من ضيق الأفق ، أنه اتجاه أمريكي خالص بينما هو اتجاه مميز للعالم الغربي منذ الثورة الصناعية . وظهر مغامرون في انجلترا وفي وسط أوروبا . وبدت ليفربول في انجلترا في نظر الجميع مدينة جديدة مثل نظيرتها التي تحمل ذات الاسم عبر المحيط الأطلسي في أوهايو . وصار مألوفا أن يجد المرء « الأشياء » تتكاثر من حوله في أي مكان يحل به في العالم الغربي . وسواء أكان هذا تقدما أم لا ، إلا أن الواقع يشهد بتزايد قدرة الإنسان على إنتاج سلع صالحة للاستعمال وهو واقع واضح لا تخطئه العين .

ثانيا ، يمكن القول ، استنادا إلى حجة مقبولة عقلا ، أنه حدث تقدم أخلاقي وسياسي في منتصف القرن التاسع عشر . فلم تنشب في أوروبا أي حرب ذات شأن خلال الفترة من ١٨١٥ إلى ١٨٥٣ سوى حروب استعمارية روتينية . وتم الغاء العبودية في المستعمرات الانجليزية ، وبات الغاؤها وشيكا في الولايات المتحدة الأمريكية . وتحرر الأقنان في روسيا . وشمل التقدم مختلف أنواع القضايا الأخلاقية ابتداء من الاعتدال إلى الطهارة والعفة . وأعرب هربرت

سبنسر[٣] عن أمله في أن تعلو المرأة عن استخدام مستحضرات التجميل . وأضحت للحياة الإنسانية قيمتها ، أو على الأقل أضحت مصونة على نحو لم يسبق له مثيل . ولم تعد الألعاب الرياضية الوحشية ولا العقوبات القاسية تحظى بتأييد عام في الغرب . وبدا في عام ١٨٥٠ من المستحيل أن يوجد في أي مكان في العالم الغربي ذلك النوع من السلوك وهو الفزع من السحر ، في القرن السابع عشر.وهو فزع اتخذ أبشع صورة في العالم الجديد في ماساشوسيتس .

والإسهام العظيم للقرن التاسع عشر بالنسبة لمبدأ التقدم يتمثل في جهود علماء البيولوجيا . حظي داروين ـ عن جدارة ـ بالقدر الأكبر من الشهرة ، غير أن سلسلة طويلة من الباحثين أسهموا على مدى أجيال متعاقبة في صوغ فكرة التطور العضوي . فقد أوضحت البحوث الجيولوجية أن الحياة على هذا الكوكب بدأت منذ زمان سحيق يرجع إلى آلاف ، ثم كما أثبتت الشواهد والبيانات ، إلى ملايين السنين . وأوضحت الحفريات أن الكائنات الحياة الأكثر حركية وتعقيدا في تكوينها العصبي ، مثل الفقريات ، ظهرت متأخرة نسبيا ، وأن أبسط الكائنات الحية هي الأسبق في الظهور . وبدت الحياة ، في ضوء ما سجلته الصخور ، أشبه بسلم يمتد صاعدا مع الزمان حيث نجد الإنسان يحتل قمة السلم . وهكذا ظهرت في الجو مع أواخر القرن الثامن عشر ـ أعني الجو الذي يتنسمه المثقفون ـ فكرة التطور العضوي . لقد امتد التقدم بدءا من أصداف البحر إلى الإنسان . وعمل داروين ، مثلما عمل نيوتن في مجاله ، على ربط كل هذه الظواهر والوقائع والنظريات المستمدة من الدراسات التفصيلية ، وجمع بينها في نظرية يمكن نقلها إلى الإنسان المتعلم البسيط .

ليس هنا بحال من الأحوال مجال لتحليل نظريات داروين عن التطور . ونذكر هنا في عجالة سريعة مفاد هذه النظريات للرجل العادي وهو من يعنينا أمره . تعيش كل الكائنات الحية في صراع دائم مع النوع الذي تنتمي إليه ومع الأنواع الأخرى من الكائنات ابتغاء الحصول على الطعام وعلى مكان للعيش فيه . وفي خضم هذا الصراع من أجل الحياة ، نجد أفراد الكائنات الحية الأكثر

ملاءمة للحصول على ما يكفيها من الطعام وتوفير ظروف الحياة الأخرى المناسبة للعيش هي أفضلها حياة وأطولها عمرا على وجه الإجمال ، كما تحصل على أقدر وأكثر أقرانها جاذبية من الناحية الجنسية ومن ثم تنجب ذرية تضارعها في صفاتها . وهذا التكيف هو في جوهره مسألة حظ منذ الميلاد . إذ تتكاثر الكائنات الحية بكميات هائلة ، وتتباين الذراري خلال هذا التكاثر ، ويكون هذا التباين طفيفا جدا وتغلب عليه صفة العشوائية ـ يكون أحدها أطول قليلا ، أو أقوى نسبيا ؛ أو أن إحدى عضلاته نمت نموا متميزا . . . الخ . وغالبا ما تتصل هذه التباينات المواتية وتظهر مع الذرية ، ومن ثم يبدأ خط أو نوع في الرسوخ والثبات ويكون أكثر توفيقا ونجاحا وأفضل ملاءمة من أسلافه في الصراع من أجل الحياة . وعلى هذا النحو تطور الكائن الحي المسمى الإنسان العاقل— homo sapiens عن القردة العليا . وظهر الإنسان تعبيرا عن أعظم انتصار في مسار التطور . وهي عملية مطردة ومتصلة ولكن ببطء شديد . ويعتبر الإنسان بفضل مخه ويديه وانتصاب قامته أفضل ما أنجبه التطور خلال هذه العملية الكونية ولكنه ، شأن الكائنات الأخرى وكما تنبئنا السجلات الجيولوجية ، قد ينتكس أي يمكن أن يخفق مثلما أخفقت الديناصورات من قبل ويحل محله كائن حي أكثر ملاءمة . هذه باختصار شديد النظرة الدارونية بمعناها الشائع في أيام العصر الفيكتوري[٤] .

وليست الأفكار الدارونية متفائلة بالضرورة . ولكن أكثر من ارتضوها وجدوها مفعمة بالآمال . ويبدو أنهم شاءوا أن يجعلوا من التقدم فكرة واقعية مثل الجاذبية . لقد أرادوا أن تحظى الأفكار الأخلاقية والسياسية بما حظيت به العلوم الطبيعية من ثقة وتصديق تماما مثلما فعلت أفكار نيوتن قبل ذلك بقرن ونصف . حقا إن صراعا هاما بين الدين والعلم احتل مكان الصدارة على اثر صدور كتاب داروين أصل الأنواع Origin of Species في عام ١٨٥٩ . وبدا فكر داروين في نظر كثير من المسيحيين ، خاصة بعد أن روج له تلامذته في الخارج ، ليس فقط منافيا للتفسير الحرفي لسفر التكوين بل إنه في رأيهم إنكار صريح لأن يكون

الانسان مختلفا بأي وجه من الوجوه عن الحيوانات الأخرى - إلا فيما يتعلق بالتطور الطبيعي المحض لجهازه العصبي الذي استطاع بفضله أن يغرق في التفكير الرمزي وأن تكون له أفكاره الدينية الأخلاقية الخاصة . ولم يحسم الخلاف تماما بعد . ويبدو أنه أخذ في عصرنا ، بين المثقفين على أقل تقدير ، صورة أخرى ، صورة صراع تدل عليه كلمة النزعة الإنسانية أو الإنسانيات من جانب وكلمة العلم من جانب آخر .

بيد أن اهتمامنا الأساسي هنا ليس منصبا على الصراع بشأن مكان الإنسان في الطبيعة وبالصورة التي احتدم بها خلال القرن التاسع عشر بل ولا الحرب التي دارت بين العلم واللاهوت . لقد امتد أثر داروين إلى الفلسفة والاقتصاد ، وإلى كل العلوم الاجتماعية الوليدة . وسوف نعود إلى هذا مرة أخرى . وسنكتفي هنا بالإشارة إلى أن التطور العضوي كما أوضحه داروين وأتباعه ، هو عملية بطيئة جدا بحيث يمكن القول إن كل التاريخ ابتداء من هوميروس الى تنيسون إذا ما قسناه بالزمان الممتد منذ حفريات كمبريا الأولى [الفترة الممتدة من ٥٠٠ الى ٥٧٠ مليون سنة مضت] ليس إلا بضع دقائق بالنسبة لاسبوع كامل . والحقيقة أن الصراع من أجل الوجود ، بل وكل ترسانة الفكر الداروني أبعد عن الإيحاء بمستقبل يسوده السلام والتعاون ، وينتفي فيه الإحباط وتنتهي المعاناة . صفوة القول أن مضمون الداروينية بالنسبة للأخلاق والسياسة قد يبدو مناقضا أكثر منه مؤيدا للتقليد الموروث عن التنوير المفعم بالأمل الذي كان يؤكد إمكانية التحول السريع إلى حياة أفضل . ومع هذا فإن محصلة العملية إجمالا بدت رافعة للمعنويات كثيرا . ولعل هربرت سبنسر كان يعبر بدقة عن نظرة الأوروبي والأمريكي المتوسط حين قال إن نظام الطبيعة « قاس قليلا حتى ليقال إنه رحيم جدا » ولم يقتصر التطور في نظر المؤمنين به على تقديم تفسير للطريقة التي يتم بها التقدم ، بل إنه جعل التقدم أمرا حتميا ونافعا .

علاوة على هذا فقد كانت هناك سبل للتوفيق بين جوانب الصراع الداروني للحياة ، بما في ذلك أقساها ، وبين التقاليد الإنسانية والسلمية للتنوير . ويمكن

اعتبار الصراع من أجل البقاء بين الكائنات الحية الأدنى قائما بصورة ما متسامية بين البشر . فإن الطبيعة « القاسية المتوحشة ربما بدت في عيني رجل الأعمال الناجح الذي تربى في المدينة ، مسالمة ومتعاونة في الحقول التي زرعت في انجلترا في العصر الفيكتوري . وأضحى الناس الآن يتنافسون في مجال الإنتاج والسلوك الراقي ، وليس في مجال الصراع الحربي الفظ . ورأى تفسير آخر ، لم يغفل يقينا المخاطر التي تتهدد نزعة التفاؤل للقرن الثامن عشر ، أن الصراع الداروني في نطاق الحياة البشرية أصبح صراعا بين جماعات منظمة ، وبين دول قومية بوجه خاص ، وليس أساسا صراعا بين أفراد داخل هذه الدول . وساد التعاون ، لا التنافس ، داخل هذا التنظيم ، أي داخل هذا الكائن الحي السياسي ، كما كان يحلو لهؤلاء المفكرين أن يسموه . فالتنافس مثلا كان قائما بين ألمانيا وانجلترا مثلا وليس بين الألمان والإنجليز . وظهرت تفسيرات من هذا النوع قبل أن تظهر أفكار داروين الى الوجود ، وحبذها كل رجال الدعاية الألمان على مدى القرن ابتداء من فشته[1] حتى تريتشكي* . وتماثل هذه التفسيرات النزعة القومية المتطرفة التي ترتكز عليها من حيث إنها تنطوي على مضامين معادية لنظرة القرن الثامن عشر في إجمالها وليست مجرد تعديل لها .

ومع هذا فقد بدا التطور الداروني في نظر جمهرة المتعلمين في القرن التاسع عشر بمثابة توضيح وتأكيد لمذهب التقدم ، ودعم لميراثهم الفكري عن التنوير . ولكن ربما ساعد مع نهاية القرن على تقوية قبضة الأفكار التي بدأت تتزايد سطوتها بشأن التفوق العرقي والقومي . والحقيقة أن العلاقة بين أفكار النزعة القومية وبين المثل العليا للتنوير هي من الموضوعات الشائكة جدا التي يصعب تحليلها . ذلك أن فكر التنوير أكد أن الناس سواسية ، وأن كل الفوارق المتعلقة باللون وما شابه ذلك هي فوارق سطحية لا أثر لها على قدرة الإنسان على

---

* هاينريش فون تريتشكي (١٨٣٤ ـ ١٨٩٦) هو مؤرخ ألماني اشتهر بتاريخه لصعود نجم بروسيا (المراجع)

استيعاب الثقافة والحياة الطيبة . ومن ثم كان هذا الفكر فكرا عالميا « كوزموبوليتانيا » في نظرته . وسقط القرن التاسع عشر في مصيدة العقائد القومية ، وخان أسلافه مفكري التنوير ، وسمح بنمو النزعة القومية الانقسامية والتي لا نزال نعاني منها .

ونود أن يكون مفهوما بوضوح أن هذه المقابلة بين النزعة العالمية « الكوزموبوليتانية » والنزعة القومية ترتكز على أفكار عامة محددة لفلاسفة القرن الثامن عشر ، وعلى أفكار أخرى متباينة لكتاب في القرن التاسع عشر - بين ليسنج[٦] على سبيل المثال الذي كتب مسرحية « ناثان الحكيم » وهاجم فيها التعصب العرقي ، وبين جوبينو Gobineau [٧] الذي كتب « مقال عن تفاوت الأعراق البشرية » دفاعا عن التعصب العرقي . ونجد في واقع الممارسة العملية فارقا بسيطا جدا في العلاقات الدولية والأخلاق الدولية بين العصرين . فقد كانت الحرب هي الملاذ الأخير في كل من القرنين ، ولم تكن ديبلوماسية أحد القرنين أكثر التزاما بالفضيلة من القرن الآخر . بل ليس صحيحا أن ديبلوماسيي القرن التاسع عشر كانوا أنبل من ديبلوماسيي القرن السابق عليهم .

وليست النزعة القومية في جوهرها اكثر من الصيغة الهامة التي اتخذها الإحساس بالانتماء إلى الجماعة في ثقافتنا الغربية الحديثة . فقد تميزت تلك الثقافة منذ بداياتها الأولى أيام الإغريق القدامى بثراء في الحياة الجماعية ابتداء من الأسرة حتى الجماعة الكبرى الشاملة ، مثل كنيسة روما في العصور الوسطى . وارتكزت إحدى هذه الجماعات العديدة ، وبصورة ثابتة ، على منطقة إقليمية ادارية وسياسية وعلى نوع المشاعر التي توحي بها كلمة الوطن الأم ، أو كما هو شائع في الغرب ، أرض الآباء . وقد يكون من المفيد تماما لطالب متخصص في دراسة التاريخ والعلوم الاجتماعية أن يدرس هذا الشعور المتميز الخاص بالانتماء إلى جماعة عصبية في صورة مزيج من الأفكار والمشاعر والمصالح ، وأن يتناول هذه الدراسة في سلسلة متباينة من المناطق زمانا ومكانا - مثال ذلك أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد ، وروما في عهد الامبراطورية ، وفرنسا أيام جان دارك ،

وفرنسا أيام فولتير ، وفرنسا في عصر الجمهورية الثالثة . ولاشك أن الباحث سيجد فوارق من حيث شدة ونقاء مشاعر الانتماء إلى الجماعة القومية ، وفي توزيع هذه المشاعر بين الطبقات الاجتماعية ، وفي مدى وشدة مشاعر العداء نحو الجماعات القومية الأخرى (الجماعات الخارجية أو الغربية) . . . الخ .

وسوف يجد كذلك أوجه شبه . وهذا أمر بحاجة إلى تأكيد ، ذلك لأن القومية ليست شيئا مفاجئا ولا جديدا ، أو شيطانا انبثق عن ثقافة أخرى مغايرة هي ثقافة التنوير التقدمية الديمقراطية السلمية . إن النزوع القومي أسلوب قديم جدا في التفكير والإحساس تمركز في بؤ رة واحدة . وحدث هذا أساسا نتيجة القرون الثلاثة الأولى من الحقبة الحديثة في الغرب (١٥٠٠ ـ ١٨٠٠) فوق وحدات إقليمية معينة . وهذه الوحدات ليست ثابتة بصورة مطلقة ، على الرغم من أن اكثرها ظل راسخا نسبيا طوال الأزمنة الحديثة ـ فرنسا على سبيل المثال ، أو ايرلندا ، إذا شئنا مثالا لقومية « مقهورة » . وليس لدينا اختبار وحيد ظاهري لقياس القومية . وتعتبر اللغة واقعيا محكا كافيا . ولقد كانت سياسة حكام الدول القومية الحديثة أن يكشفوا لأبناء الجماعة القومية ما توفره اللغة الواحدة من وحدة واضحة . ونجد في الدول التي تتحدث لغتين ، مثل بلجيكا وكندا ، توتراً وضغطا لا نجدهما في بلد آخر مناظر لهما ، مثل هولندا واستراليا . وتظل سويسرا المثال الكلاسيكي ، وربما الوحيد ، لدولة يتحدث شعبها لغات عديدة ويرى فيها كل واحد من أبنائها أمته ووطن أبائه .

لقد تولدت الأمة نتيجة عملية تفاعل معقدة بين علاقات بشرية فعلية على مدى سنين طويلة وغالباً على مدى قرون كثيرة . ويهوى الليبراليون المحدثون التأكيد على أن القومية لا ترتكز على أسس طبيعية أو فسيولوجية ، وينفون وجود خصائص « قومية » فطرية ، نفسية أو بدنية ، إلا في التوزيع العشوائي العادي بين الأفراد الذين يؤ لفون أمة مثل فرنسا أو ألمانيا أو الولايات المتحدة . فالفرنسيون لا يولدون ولديهم بفطرتهم مهارة الغزل ، والإنجليز لا يولدون ولديهم بالفطرة روح الالتزام بالقانون ومشبعين بالحس السياسي السليم، والألمان

لايولدون ولديهم نزوع فطري إلى السلطة . كل هذا قد يكون صحيحا . ولكن التعليم والتربية والعديد من القوى الفعالة في صوغ عواطف ورأي البشر عملت كلها على مدى سنوات طويلة لتقنع الناس بأن الصفات القومية من وقائع الحياة . قد تكون القومية نتاج البيئة وليست وراثة . غير أن بيئة ثقافية رسخت واستقرت عبر فترة تاريخية طويلة قد تستعصي على التحول ويكون من العسير تغييرها شأن أي سمات طبيعية .

لقد تدعمت النزعة القومية دون ريب ، وأخذت صورتها الحديثة المميزة نتيجة لأفكار التنوير وتفاعلها مع جماع العلاقات الإنسانية التي نسميها الثورة الفرنسية . وربما يمكن القول بعبارات مفرطة في التجريد إن أفكارا عن السيادة الشعبية والديمقراطية والإرادة العامة حسب المعنى الذي قصد إليه روسو ، قد تحولت إلى واقع سياسي كتبرير للدولة القومية ذات السيادة . وسبق أن لحظنا أن وراء لغة القرن الثامن عشر العقلانية التي استخدمها روسو في كتابه « العقد الاجتماعي » شعوراً نحو إرادة الجماعة يسمو على الحدود الاسمية لمعظم عقل القرن الثامن عشر ، شعورا يفيد بأن الكل السياسي أكبر من مجموع أجزائه . وقد وصف بحق بأنه شعور روحي أو باطني . وإذا ركزنا بصورة خاصة على جماعة قومية معينة فإن هذا الشعور الباطني يكسو فكرة القومية برموز وأفكار مشتركة بين كل أبنائها . وحلت القومية عند أصحابها المتحمسين لها محل المسيحية كما جاءت في الغالب بديلا عن كل الأشكال الأخرى المنظمة لحياة الجماعة . ولا ريب في أن النزعة القومية عند الإنسان العادي ليست أكثر من عقيدة من العقائد العديدة التي تتعايش في ترابط مشترك (حتى وإن كان ترابطا غير منطقي) داخل قلبه وعقله . ونقول غير منطقي بمعنى أن بعض هذه المعتقدات ، ولتكن المسيحية والوطنية القومية ، قد تحض كل منها على مثل عليا اخلاقية متناقضة . ومع ذلك فليس من المبالغة في شيء الحديث عن المدى الذي وصلته عبادة الدولة القومية عند الرجل الغربي الحديث واحتلت جزءا رئيسياً في علاقاته الواعية مع الجماعات خارج أسرته .

حقا إن النظير الديني الذي حددناه في الفصل الاخير بين المسيحية التقليدية و« مدينة السماء عند فلاسفة القرن الثامن عشر » يمكن أن نجعل منه شيئا أكثر واقعية وتحديدا بالنسبة لعقيدة أرض الأباء . فهنا بدلا من الإنسانية الغامضة التي نسعى إلى تحسينها ، وبدلا من الأفكار المجردة عن « الحرية ، الإخاء ، المساواة » نجد وحدة اقليمية منظمة ومحددة المعالم تدعمها سلطة سياسية . ويمكن للمواطنين أن يلقنوا هذه المبادىء منذ نعومة أظفارهم بحيث يطابقوا عاطفيا بين أنفسهم وبين مصير الجماعة القومية . فهناك شعائر خاصة بعلم الأمة ، والأناشيد الوطنية ، والنصوص الوطنية التي يقرؤها الناس قراءة تنم عن التوقير والإجلال ، وتمجيد الأبطال القوميين (مثل القديسين) وتأكيد رسالة الامة ، والتوافق الاساسي بين الأمة وبين خطة الكون ـ كل هذا مألوف لأكثرنا حتى انها لتبدو عادية وتمضي دون ان نلحظها مالم نكن مكافحين دوليين دفاعا عن دولة عالمية أو عن أي وسيلة اخرى لدعم السلام العالمي . وإذا شئت أن تدرك إلى أي مدى تغلغلت عقيدة القومية في كل بلدان الغرب بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية فليس عليك إلا أن تقرأ الفصل الممتع عن عبادة لينكولن في كتاب « دراسة عن الفكر الديمقراطي الأمريكي » لمؤلفه السيد / رالف جابرييل . فسوف تجد هنا أن الناس كانوا يعبدون عمليا لينكولن الراحل .

القومية إذن هي إحدى الصور الفعالة المنتجة التي اتخذتها في عالم الواقع مبادىء السيادة الشعبية والتقدم واستعداد الإنسان لبلوغ الكمال . وتتسق القومية مع كثير من عناصر الحياة الجماعية الحديثة في الغرب . وتتسق من الناحية النفسية مع اعتلاء الطبقة الوسطى للسلطة ، هذه الطبقة التي كانت تفتقر إلى الخبرة العالمية « الكوزموبوليتانية » وإلى المعرفة الشخصية بالأمم الأخرى ذات النبالة ، الطبقة التي وجدت التفاني المجرد للإنسانية جمعاء من جانب المثقف أمرا يتجاوز نطاقها ، والطبقة التي وجدت في الأمة ما يزودها بإشباعاتها الثابتة ، إن لم تكن البديلة ، لاحترام الذات . وتتسق القومية تماما مع وقائع التنظيم الاقتصادي للثورة الصناعية في مرحلتيها الباكرة والمتوسطة . حقا إن القومية شأن

كل مراحل العلاقات الإنسانية ، فسرها المتعصبون للتفسير الاقتصادي للتاريخ بأنها جاءت برمتها نتيجة للتنظيم الاقتصادي لوسائل الإنتاج في المراحل الأولى للرأسمالية الصناعية الحديثة وان كنت ممن يجدون صدقاً في الرأي القائل بأن معركة واترلو كانت صراعاً بين الرأسمالية البريطانية والرأسمالية الفرنسية فإنك لن تنكر ما تقرأه هنا . والرأي عندنا أن المكاسب التي يمكن الحصول عليها نتيجة تنظيم الأمة كوحدة اقتصادية ـ وهي مكاسب تدعمها مختلف أنواع الأعمال داخل إطار الدولة القومية ، ابتداء من توحيد معايير الأوزان والمقاييس إلى حماية علم الأمة في التجارة الاستعمارية ـ مثل هذه المكاسب وآثارها عززت ما اصطلحنا على تسميته القومية ، ولكنها لا « تفسره » .

أخيرا فإن النزعة القومية تلاءمت إجمالا مع النظرة الكوزمولوجية المتفائلة للقرن الثامن عشر والتي تسربت الى عامة المتعلمين من أبناء الغرب في القرن التاسع عشر . وتبدو هذه الملاءمة في أحكم صورها وتشكل جزءا من الآمال التنويرية في عمل الزعيم الايطالي القومي مازيني . فالأمة عند مازيني حلقة جوهرية في سلسلة يمكن وصفها بأنها الفرد ـ الأمة ـ الانسانية . فلو أن كل الجماعات التي تحس بأنها أمم كانت حرة فلن تقوم بينها مشكلات وصعوبات ولن تنشب بينها يقينا حروب . وإن الإيطاليين لم يكشفوا عن كراهية للأجانب إلا لأن ايطاليا خضعت في أوائل القرن التاسع عشر لحكم أجنبي وتمزقت إلى وحدات صغيرة مصطنعة . وإن إيطاليا لو كانت حرة لما شنت حرباً أبداً ولما أضمرت كراهية . أو كما قال مازيني نفسه :

« إن ما يصدق على أمة من الأمم يصدق على ما بين الأمم . فالأمم أفراد الإنسانية . والتنظيم القومي الداخلي هو أداة الأمة لإنجاز رسالتها في العالم . والقوميات مقدسة ، وقد تألفت بفضل العناية الإلهية لتمثل في إطار الإنسانية تقسيم العمل أو توزيعه لصالح الشعوب ، مثلما ينبغي تنظيم تقسيم العمل وتوزيعه داخل حدود الدولة ابتغاء تحقيق أعظم فائدة لكل المواطنين . وإذا لم تستهدف القوميات تلك الغاية فإنها تصبح عديمة الجدوى آيلة للانهيار . وإذا

أصرت على آفتها ، وهي الأنانية ، ستهلك لا محالة : ولن تقوم لها قائمة من جديد ما لم تكفر عما سبق وتتوب وتؤوب إلى الصلاح » .

تبدو لنا هذه الأفكار الآن غير واقعية إلى حد ما ، حيث بات من النادر أن نجد قوميين لهم مزاج مازيني المثالي المكافح ـ اللهم إلا في الأراضي التي لا تزال خاضعة للسيطرة الاستعمارية الغربية . ولكن هذه هي إحدى سبل التوفيق بين القومية وبين المثل العليا العالمية (الكوزموبوليتانية) الليبرالية . وقد نجد الانجليزي أو الفرنسي العادي حقق بعض هذا التوافق بصورة مخففة ، كأن يقال : أحرى بالناس جميعا أن يكونوا في نهاية المطاف أخوة سواسية ، وأن يقود أبناء أمتنا في الوقت ذاته الأمم الأخرى الأقل حضارة ابتغاء الارتقاء بالحياة . ولكن بالإمكان دفع القومية في اتجاه الهجوم على أفكار التنوير وليس تعديلها . مثال ذلك مختلف شعارات القومية التي تمتدح فريقا قوميا وتسمو به إلى مرتبة السادة ، وتهبط بالآخرين إلى مستوى العبيد . أو التي استهدفت تعمير الأرض بفريق واحد تراه الشعب المختار ، وتعمد بالتالي إلى استئصال الآخرين . فهذه كلها شعارات تتعارض مع المثل العليا للقرن الثامن عشر . ولقد كانت القومية الألمانية من هذا النوع الأخير المعادي للتنوير وبلغت ذروتها في عقيدة النازية .

وسبق أن لحظنا أن الداروينية عززت في الفكر العام الإيمان بالتقدم على الأرض ، وتمت المواءمة بينها وبين نزعة التفاؤل للقرن الثامن عشر في نظرتها الى قدرات الإنسانية . وأمكن كذلك المواءمة بين القومية ، على الأقل في كتابات نظرية مثل كتابات مازيني ، وبين فكرة اقامة عالم يسوده السلام ، ويعمره بشر أحرار يعيشون حياة طابعها العقلانية والتسامح المتبادل ـ أو الحب المتبادل في الحقيقة . ولكن ثمة تيارا هاما ثالثا ظهر على سطح الحياة الفكرية والعاطفية للقرن التاسع عشر وأبرز مشكلات أشد صعوبة تتعلق بالاتجاهات السائدة في « عصر النثر والعقل Age of prose and Reason » ولكن حتى هذا التيار ـ وتعتبر حركة التحول الرومانسي الكبرى ضد ثقافة القرن الثامن عشر إحدى

الاتجاهات المميزة لمطلع القرن التاسع عشر ـ إذا نظرنا إليه في الإطار العريض للتاريخ الغربي لا يمثل في واقع الأمر انعطافا حادا عن التنوير ، ولكنه في الغالب الأعم ، ومن حيث تأثيره على اتجاهات عامة الناس نحو القضايا الكبرى الخاصة بنشاط الإنسان على الأرض ، يعد استمرارا للتنوير .

أولا ، لا ريب في أن جيل مطلع القرن التاسع عشر التفت الى الوراء إلى آبائه بازدراء أكثر مما اعتاد أي جيل في الغرب الحديث أن يزدري الجيل السابق عليه مباشرة . فإن الفتى المشبع بشعر وردزورث يشارك وردزورث ازدراءه لكاتب مثل بوب الذي بدا له كاتبا ضحلا مغرورا ومملاً وليس شاعرا على الإطلاق . كذلك الحال بالنسبة للفتى الفرنسي في عام ١٨١٦ ، والذي ربما يكون قد ولد في المنفى وأضحى الآن كاثوليكيا غيورا ، نراه يحس باشمئزاز شديد تجاه جده الشيخ ، المؤمن الصلب بفكر فولتير ، والكاره لرجال الدين ، والمحب لطيب الحديث والطعام وأراذل النساء . وهاهنا في الحقيقة نجد الوضع المألوف بين الأجيال مقلوبا ، مثلما كان ، ولكن بصورة أقل حدة في منتصف القرن العشرين . حيث نجد الجيل الأصغر يرى الجيل السابق عليه جيلا منحلا غير ملتزم بأي قواعد أو نظم .

إذا عبرنا عن ذلك بصورة أكثر تجريدا مستخدمين المصطلحات التقليدية للتاريخ الثقافي نقول جاءت رومانسية مطلع القرن التاسع عشر عقب النزعة الكلاسيكية أو الكلاسيكية الجديدة للقرن الثامن عشر . وجاءت النزعة المثالية واتجاه التأكيد على البنية الكلية العضوية في أواخر القرن التاسع عشر عقب النزعات المادية والاسمية والذرية لعصر التنوير ، وذاع إحياء التقاليد المسيحية في القرن التاسع عشر عقب النزعة الربوبية والنزعة الإلحادية المتحمسة ونزعة الشك التي كانت تظهر بين الحين والحين ونزعة معاداة رجال الدين في القرن الثامن عشر . خلاصة القول أن التحول إلى الأذواق الرومانسية هو أحد الأمثلة الكلاسيكية للتحول السريع في كثير من أطوار الثقافة .

ونحن لانسعى الآن إلى إنكار حقيقة هذا التحول ، ولاقيمة دراسته ـ وقد عكف على دراسته الكثيرون ، خاصة دارسوا الأدب . إن الفارق بين رسم لوحة للفنان واتو ورسم آخر للفنان ديلاكروا ، والفارق بين قصيدة للشاعر بوالو وقصيدة للشاعر لامارتين ، والفارق بين كنيسة على الطراز الباروكي وأخرى على الطراز القوطي الجديد ، كلها فروق واقعية وهامة . والأهم من ذلك التحول في مجال الفلسفة من الموقف الاسمي إلى الموقف الواقعي ، أو ، من فلسفة العقل ذي المزاج الواقعي إلى فلسفة العقل ذي المزاج المثالي . وسبق أن صادفنا هذا الانقسام الثنائي الفلسفي منذ أيام الإغريق . ونراه عند الدراسة الدقيقة ينحل مثل كل النزعات الاثنينية إلى متغيرات محيرة في تنوعها وإن كانت له منافعه . ويتعين علينا هنا أن نتريث لحظة لحين رسم خطوات التحول من فلسفة العقل في القرن الثامن عشر إلى فلسفة القلب في القرن التاسع عشر .

ويمكن أن نستشف مزاج فكر القرن الثامن عشر في مجالات المعرفة من بنتام لتميزه بالوضوح على الرغم من تطرفه . إذ يرى أن موضوعات الإدراك الحسي واضحة إلى الحد الذي لاتستحق الجدال بشأنها . ونحن بفضل حواسنا نكون ، على مستوى العلاقات البشرية ، واعين بوجود البشر وبوجودنا نحن أنفسنا وبالآخرين . وهذا كل ما هنالك . وكل إنسان كائن فرد ، أو ذرة اجتماعية ، وأي تجمع من هؤلاء الأفراد يؤلف جماعة من الأفراد ، ومن ثم فإن عبارات مثل « الإرادة العامة » أو « روح الأمة » وما شابهها ليست سوى هراء فارغ . وإن أي جماعة لايمكن أن تحس أو تفكر أو تفعلْ ما يفعله الفرد . ومن العسير القول إن الكل حاصل جمع أجزائه . فالكل (ولنتذكر هنا النزعة الاسمية للعصر الوسيط) في هذه الحالة مجرد خيال ؛ خيال مناسب ، ولكنه أيا كان الأمر بناء اصطنعه العقل .

والشائع أن الابتعاد عن هذا الموقف بدأ على يد الفيلسوف الألماني كانط ، والذي كانت الحقبة المثمرة من حياته هي النصف الثاني من القرن الثامن عشر .

كانط فيلسوف محترف عسر الفهم للغاية وربما لايزال يمثل للمثقف المتوسط النموذج والمثل الأعظم للفلاسفة ولعل الصفة المميزة له والجديرة بالاهتمام أنه فيلسوف مثالي مزاجاً وتأثيراً ، بيد أنه مثل آدم سميث في مجال آخر لانجده متطرفاً بحال من الأحوال . ومثلما دفع تلامذة آدم سميث في القرن التاسع عشر مبادىء الفردية الاقتصادية إلى أقصى حدودها ، كذلك فعل تلامذة كانط مع مطلع القرن التاسع عشر من أمثال الفيلسوف الألماني هيجل ،فقد كانوا مثاليين خلص . وعلى الرغم مما اتصف به كانط من غموض وإطالة مملة ، وهي صفات ألمانية وعلى الرغم من إيمانه بأن الخير سيسود وينتشر ، إلا أنه ، كما هو واضح ، ابن التنوير . لقد أزعجته محاولة هيوم لتطوير اثنينية ديكارت عن الروح والمادة إلى نزعة شكية ترتاب في اتساق عقل الإنسان مع عالم له وجود خارجي . ومن ثم عمد إلى انقاذ اليقين الفلسفي ، وجاء هذا إرضاء للكثيرين . صفوة القول أنه اتفق مع هيوم على أن الخبرات الواردة أي الحسية Sinnlichkeit والفهم Verstand لاتعطينا سوى أحكام احتمالية مشروطة ومتغيرة وغير يقينية . ولكنه وجد في العقل Vernunft اليقين الذي ينشده . ورأى أن العقل نوعان : عقل عملي Practical Reason ينبئنا عن طريق حدسنا الأخلاقي بأحكام معصومة من الخطأ عما هو صواب وما هو خطأ في موقف بذاته ، وعقل نظري Pure reason يصدر بطريقة أو بأخرى أحكاماً صائبة لاتتأتى لنا في خلال عملية الحساب العادي . وواضح أن التمايز بين الفهم Verstand وبين العقل Vernunft من نوع التمايز بين السلطة والملكية Dominium and proprietas أو التمايز بين الجوهر والعرض substance and accidents أي أنه تمايز تم وفق معايير مغايرة لتلك المعايير التي يستخدمها العالم ، وربما مغايرة للمعايير التي يلجأ إليها الحس المشترك ، وهي مختلفة يقيناً عن المعايير التي يستخدمها أتباع المذهب الأسمى .

والعقل Vernunft له سيرة حياة رائعة للغاية في خط متصل من الفلاسفة الألمان ابتداء من كانط ومروراً بفشته وشلنج حتى هيجل . ويمكن أن نجعل هيجل محور حديثنا هنا باعتباره أكثرهم شهرة ، ونموذجاً معبراً من نواح كثيرة .

إن عقل Vernunft هيجل رسالة من روح العالم من القوة الحالة في الوجود ، وهي أقرب إلى إله سبينوزا أو الحقيقة الاسمى التي تحكم العالم . ويقضي أحد المبادىء الأساسية عند هيجل أن الواقعي عقلي وأن العقلي واقعي . وأوقع هذا المبدأ هيجل في مشكلة واجهها قبله غيره من المثاليين . فلقد انتهى أحد مواطنيه ، وهو الفيلسوف ليبنتز ، مع نهاية القرن السابع عشر إلى نتيجة هاجمها فولتير بقسوة في كتابه « كانديد » وتفيد هذه النتيجة أن هذا العالم هو بالضرورة خير العوالم الممكنة . وسبق أن رأينا أن مشكلة نشأة الشر مشكلة كأداء عند رجل اللاهوت المؤمن بإله عليم قوي رحيم خير . بيد أن هؤلاء الفلاسفة ليسوا حقيقة مؤلهين (بكسر اللام) بل ولا حتى ربوبيين مهما أسرفوا في استعمال كلمة الرب . إنهم يفترضون مبدأ ، أو روحاً (شيئاً يعز على الإنسان أن يدركه بحواسه) هي القوة المحركة للكون في شموله من الفئران إلى البشر ، ولكنهم يقعون في مشكلة شبيهة جداً بمشكلة رجال اللاهوت ، فالروح مقدر عليها أن تعمل ما تفعله ، ومن ثم فإن أي شيء موجود ، ومهما كان هذا الشيء ، فهو صواب ، أو لن يكون . وحجة من هذا النوع تثير حنق الكثيرين وكراهيتهم بل وكثيراً ما تغضب المفكر الذي يصطنعها .

ولم يكن هيجل قدرياً ، بل مواطناً ألمانياً وطنيا ينشد تغيير بعض الأمور على الأرض ـ إذ كان يريد على سبيل المثال ازدراء الأساليب الفرنسية وإعلاء قدر الأساليب الألمانية ، وتخلص من مشكلاته المنطقية ـ أو خيل إليه ذلك ـ بأن جعل روح العالم عنده تعمل على نحو تاريخي ، أي تعمل في الزمان ، وفق خطة كاملة ولكنها ليست سكونية (استاتيكية) . وتسمى هذه العملية الجدل ، وقد اشتهرت على يد تلميذه ـ جزئياً ـ كارل ماركس . تضع الروح أطروحة ما ، ولتكن الحرية الإغريقية . ويصدر عن الأطروحة بصورة ما نقيضها ، ويمثله هنا الاستبداد الشرقي ، فهو نقيض الحرية الإغريقية . وتتجسد القضية ونقيضها في إرادات الناس وشهواتهم ، ويحسم الأمر من خلال مجموعة من الصراعات الفائقة التي دبرتها روح العالم . وفي النهاية يصدر عن هذا الصراع مركب النقيضين وهو هنا في هذا المثال الحرية الألمانية الملتزمة بقواعد ونظم محددة . وها

هنا نموذج غير أمين إلى حد ما لأفكار هيجل ومناهجه ـ وهو غير أمين نظراً لأنه يعالج وقائع عيانية يفترض أكثرنا أنها لم توضح بنوع الأسلوب الذي اصطنعه هيجل :ـ

«إن البللورة النموذجية لتربة الأرض هي الماسة التي تسر العين كلما أبصرتها ، وترى فيها الابن البكر (المركب) للضوء (الأطروحة) والجاذبية (النقيض) . والضوء هوية مجردة ومتحررة تماماً ـ الهواء هوية الأولى ، والهوية الثانوية هي السلبية بالنسبة للضوء ، وهذه هي شفافية البللورة . والمعدن على عكس ذلك معتم غير شفاف ، ذلك لأن الفردي تمركز داخله وتحول إلى وجود لذاته من خلال جاذبية فعالة متميزة»

وليس المركب توفيقاً بين الأطروحة ونقيضها ، ولا تعادلا ناتجاً عن الفارق بينهما . وإنما هو شيء جديد تماماً وليد صراع مبهج حقاً لقد بدا لهيجل أن دولة بروسيا التي شهدها وهو أستاذ ناضج هي ختام العملية ، أعني المركب الكامل . ولكن الشيء الهام الذي يعنينا ملاحظته هو أنه حتى المثالية الفلسفية الشكلية التي تنزع إلى تأكيد ما هو سكوني قبل المتحرك (الدينامي) واللا متغير قبل المتغير بدت هنا في القرن التاسع عشر تحاول مواءمة نفسها مع الإحساس القوي بالزمان والعملية والتغير والتقدم والتطور .

والشيء الأهم بالنسبة لنا من تفاصيل هذه الفلسفات المثالية هو واقع نجاحها . فقد كانت لها السيادة في ألمانيا منذ مطلع القرن . واستطاعت في انجلترا ، وبخاصة في الأوساط الأكاديمية أن تقهر تدريجياً مقاومة التراث المكين للتجريبية البريطانية . ومع نهاية القرن أصبح أبرز الفلاسفة يقيناً ت . هـ . جرين ، وبرادلي ، وبوزانكيت ، وجميعهم مثاليون . وفي الولايات المتحدة تزددت أصداء مثالية جوزيا رويس Royce من فوق مئات الكراسي والمنابر [الجامعات والكنائس] بل لقد غزت المثالية فرنسا ، بلد المنطق البسيط الحصيف حيث اللغة لاتمايز بين الفهم Verstand والعقل Vernunft وطبيعي أن لم يكن من الميسور لمدرسة فلسفية أن تمتلك الساحة وحدها خلال قرن نعم بهذا القدر الكبير

من الحرية الفكرية مثل القرن التاسع عشر . فقد ازدهرت حتى في ألمانيا صور متباينة من المادية والوضعية والبرجماتية وغير ذلك من الفلسفات ذات المزاج العقلي العنيد أي الواقعي . حقاً لقد حاول المفكر الانجليزي هربرت سبنسر إعداد نوع من البحث الشامل الموسوعي عن المادية العلمية التطورية للقرن التاسع عشر وظل على مدى أجيال عديدة أشبه بالبطل الثقافي في نظر المثقفين « التقدميين » بعامة .

واضح الآن أن الشخص من عامة المتعلمين ـ وكان هناك الملايين منهم في العالم الغربي مع نهاية القرن التاسع عشر ـ قد بدل زيه الثقافي على مدى الأعوام المائة التي أعقبت الثورتين الأمريكية والفرنسية . وقد أكدنا توا التحول في الفلسفة الأكاديمية الشكلية ابتداء من لوك أو بنتام إلى هيجل وبوزانكيت . وقد يدفع البعض بأن الفلسفة الشكلية لم يكن لها أبداً نفوذ كبير حتى يمتد إلى المتعلم العادي . وربما يتبع هذا البعض حجته هذه بالاشارة الى حقيقة متميزة وهي أي الفلسفة مع مطلع القرن التاسع عشر بدأت تتحول الى مادة أكاديمية خالصة ومتخصصة ، لايتناولها غير أساتذة الجامعات مما عزز انفصالها عن العامة من المتعلمين . ولكن ثمة معايير أخرى من كل نوع تتمثل في الفن والأدب والدين . ونجد الناس جميعاً خلال القرن التاسع عشر نزعت في كل هذه المجالات إلى الحط من قدر أسلافهم الذين عاشوا خلال القرن الثامن عشر ورأوا فيهم الضحالة والسطحية وإثارة الملل ، وأنهم حقيقة لم يشعروا شعوراً عميقاً ولم يفكروا بعمق ، ولم يعيشوا الحياة في شمولها .

بيد أن هذه الفوارق تتضاءل أمام واقع أن كلا من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يتقاسمان الأسس الجوهرية للنظرة الحديثة إلى الكون ، وكلاهما يؤمن بالتقدم هنا على الأرض ، وكلاهما يؤمن بإمكانية عمل شيء جذري بالنسبة لكل أنواع التنظيمات هنا ، مما يزيد السعادة ويقلل المعاناة ، وكلاهما في الجوهر والأساس ينزع إلى التفاؤل ويؤمن بالتحسن المطرد . ولكن العناصر الرومانسية والمثالية التي ينطوي عليها نفور القرن التاسع عشر من القرن الثامن

عشر ربما تجعل ، حسب مقتضى المنطق الجامد ، العقيدة التفاؤلية المؤمنة بكمالية الانسان أمراً مستحيلاً . وربما كان إحياء العاطفة والخيال ، وتلمس الكليات العضوية قادرا على أن يجعل النزعة الفردية لحرية العمل ، والارتباط البسيط بمخططات الإصلاح ، وتوقع حدوث تحول جذري في السلوك البشري ، أقل شيوعاً مما كانت عليه قبلاً ، ولقد استخلص البعض مثل هذه النتائج من الثورة ضد عصر النثر والعقل . بيد أن رجل الشارع لم يخلص إلى ذات النتيجة . فربما كانت الطبيعة في القرن التاسع عشر ترمز إلى مشاهد وحشية ، ومباهج بربرية ، ووفرة غير مخططة ، بدلاً من الحقول الهادئة ، والفن التقليدي ، والنظام والاتساق والامتثال وهي الأمور التي بدت « طبيعية » في القرن الثامن عشر . غير أن الطبيعة في كلا القرنين كانت حليفاً أنيساً للإنسان ، توشك أن تقهر كلياً جميع خصومه غير الطبيعيين . وها هو ذا عالم الانثروبولوجيا الأمريكي لويس مورجان يحدثنا في عام ١٨٧٧ ، ويكاد في حديثه يعيد على مسامعنا نفس ما قاله كوندرسيه قبله بقرن من الزمان :

« الديمقراطية في الحكم ، والأخوة في المجتمع ، والمساواة في الحقوق والامتيازات ، والتعليم العام الشامل ، كل هذا يؤذن بالمستوى التالي الأرقى للمجتمع حيث الخبرة والذكاء والمعرفة في خدمة المجتمع دائماً »

التسوية الفكتورية :

ثمة صعوبة كبيرة بطبيعة الحال تحول دون تحديد معالم الاتجاه العالمي للإنسان الغربي المتوسط في القرن التاسع عشر نظراً لأن المتوسطين لا يعيشون . علاوة على هذا فإن تباين الآراء الذي نعرفه في القرن العشرين كان واقعاً من وقائع القرن التاسع عشر . فضلاً عن أن القرن التاسع عشر هو القرن العظيم للسلطة والنفوذ الانجليزي . لقد كان الانجليزي هو المعيار الذي يحتذى « للسلالات الأدنى » ممن كانوا يمقتونه . وكان الإنسان الانجليزي العادي من أبناء الطبقة المتوسطة خلال القرن الماضي هو الأكثر نجاحاً ، والأقوى أملاً ، والأقدر من نواح كثيرة على تمثيل الإنسان العاقل Homo sapiens ـ إنه الوريث الواضح للتنوير ،

ولكنه خبر لأقصى حد مختلف اتجاهات العداء للتنوير ، وقاد الكفاح ضدّ الثورة الفرنسية . إذ نجد شعراءه ووعاظه وفنانيه يرحبون جميعاً بالأعماق الجديدة للمشاعر التي أتت بها الحركة الرومانسية . ولم تكن تقاليده يقيناً مؤيدة لنزعة الكمال ، ولا مشجعة لأولئك الذين عقدوا الآمال على حدوث تغير سريع ومخطط للسلوك البشري وكان هو المستفيد الأساسي من الثورة الصناعية ، وابناً لأعظم وأغنى دولة قومية منافسة للدول القومية الأخرى . ولم تكن نزعته الوطنية بحاجة إلى الكشف عن أي أثر لعقدة النقص ذلك لأن الإنجليزي كان وقتذاك يحتل موضع الصدارة العالمية . ومن ثم فإن ماقدمه لميراث التنوير جدير بالبحث والدراسة .

آمن الانجليزي بالتقدم المادي . حقاً ، يسلم الناس في كل أنحاء العالم الغربي بأن العمل والابتكار كفيلان بتحقيق المزيد والمزيد من الراحة . وأضحت اليوطوبيات (المدن الفاضلة) مجهزة بالآلات التي تنتج السلع . وأفضل ما يحكى عن هذه الجنان الآلية كتاب المؤلف الأمريكي ادوار بيلامي « نظرة إلى الوراء » الصادر عام ١٨٨٩ . يقدم لنا في كتابه البطل الأعجوبةRip Van Winkle ريب فان وينكل الواقف أمام جهاز وما أن يضغط على زر حتى تفيض الأنغام وتسبح الحجرة في بحر من الموسيقى . ولكن المتنبئين يُخطئون أحياناً ، ذلك أن ماكولاي تنبأ في غمرة الحماس الأولى مع اختراع السكك الحديدية بأن كل شيء في القرن العشرين سيتحرك فوق القضبان ولن تكون هناك بعد الآن طرق عامة للسفر أو شوارع وآمن إنسان العصر الفيكتوري بالنجاح المادي دون تردد . لم يكن يخجل من أنه سيعيش مرتاحاً خالي البال ، لا يشعر بالقلق إزاء العيوب الجمالية التي تشوب منتجات الآلة . فقد عرف أن هناك فنانين من أمثال رسكين وموريس أسفوا لقبح السلع التي تنتجها الآلات ، ولكن لا توجد بادرة تشير الى أن هذا سيقلل من إقباله على شراء هذه البضائع .

وكان ابن العصر الفيكتوري يعلم علم اليقين لماذا ظهر هذا الرخاء المادي في بريطانيا . إذ اعتقد أن الشعب البريطاني أوتي موهبة المبادرة والعناد والابتكار

وحب العمل الشاق . خلاصة القول أن لديه الصفات الإنسانية الضرورية للنجاح . وآمن كذلك بأن الشعب الانجليزي لديه مجموعة من المؤسسات ، والأساليب السياسية والاجتماعية لأداء متطلباته ، وهي أمور جوهرية لكي تثمر هذه المواهب وتنطلق بحرية ، وهكذا انتهينا إلى عقيدة العصر الفيكتوري الكبرى المؤمنة بمبادىء حرية العمل الاقتصادية . وليس معنى هذا بطبيعة الحال أن كل رجال الأعمال كانوا اقتصاديين ، تماماً مثلما أن كل المسيحيين ليسوا رجال لاهوت وها نحن نضع أيدينا على مثال كلاسيكي لايمان الشعب بالمبادىء التي صاغها المفكرون . فإن الاقتصاد من أكثر العلوم الاجتماعية تطوراً ، فله تاريخه الخاص الذي يحتاج عرضه إلى سفر ضخم . ولم نلتق به هنا إلا عرضاً . ولقد ساعت خلال القرن التاسع عشر وعلى نطاق واسع آراء تتحدث عن كيفية الإدارة السليمة للإنتاج وتوزيع الثروات ، ولم تكن آراء تقليدية أومبنية على الحس السليم وتعرض لأسلوب بذاته في اكتساب العيش بل كانت مخططاً نظرياً كاملا مع ماله من نتائج سياسية وأخلاقية . صفوة القول أن نظرة العصر الفيكتوري إلى الكون والحياة تضمنت عنصراً اقتصادياً قوياً وفعالاً .

المبدأ الأساسي بسيط . فالأفراد ، أو الأشخاص الذين اشتركوا معاً في شركات مساهمة أو ما شابه ذلك (وليس في نقابات بالمعنى المفهوم لإنسان القرن التاسع عشر النموذجي) ينبغي عليهم أن ينتجوا ويشتروا ويبيعوا كل ما عن لهم وبأي وسيلة شاءوا . وتتحدد الأسعار والمعايير بناء على عملية المنافسة الحرة وفقاً لقانون العرض والطلب(وهو قانون اعتبره فكر العصر الفيكتوري قانوناً جوهرياً مثل قانون الجاذبية) . ويقضي القانون الطبيعي بأن تؤدي عمليات التنافس هذه إلى إنتاج أقصى حد من السلع وتوزيعها وفق أقصى قدر من العدالة الاجتماعية ، ويحصل كل امرىء على ما تؤهله له مواهبه وجهده . ويحسن أن يمضي النشاط الاقتصادي دون أي مساهمة من جانب السلطات الحكومية . غير أن رجال الأعمال يحتاجون على الأقل إلى بعض التنظيمات التعاقدية الثابتة . وعلى الرغم من أن المصالح الأنانية لرجال الأعمال تحتل مكان الصدارة عادة في نشاطهم المؤثر

على المجتمع فإن بعضهم يخفق أحياناً في تحقيق غايته بسبب تلهفه على الكسب . ويتعين محاربة الغش والخداع وواجب ممثلي الحكومة دعم التعاقدات . وينبغي ألا يسمح للحكومة بالتدخل في مسار الطبيعة السلس بأن تفرض تنظيمات محددة مثل تحديد حد أدنى للأجور على سبيل المثال . وهناك في الحقيقة نتيجة لازمة عن الاقتصاد الكلاسيكي سبق أن أوضحها آدم سميث : الاحتكار ، السيطرة على السوق والتحكم فيها من جانب تنظيم واحد لرجال الأعمال ، فهذا هو أسوأ الشرور جميعاً . ولكن كثيرين من رجال الاقتصاد الكلاسيكيين وأتباعهم هم هنا أبناء التنوير البررة ، اعتقدوا أن الاحتكارات عملياً من صنع الحكومات إنها نتائج التراخيص والإجازات . . . . الخ . واعتقدوا كذلك أننا لو تركنا رجال الأعمال لأنفسهم فلن ينشئوا طواعية احتكارات من تلقاء أنفسهم . هذا على الرغم من أن آدم سميث لم يسعه ، بفضل حسه الجيد ، إلا أن يشير إلى أن التجار حيثما اجتمعوا يحاولون الاتحاد فيما بينهم لتشكيل احتكار واحد . وعندما أصبح واضحاً ، خاصة في أمريكا خلال القرن التاسع عشر ، أن الاحتكارات أو (الترستات) trusts قد نشأت على هذا النحو بدأ اقتصاد حرية العمل الخالص يوسع من موافقته على سيطرة الحكومة بحيث تتجاوز فرض التعاقدات . ومن ثم يمكن بقوة القانون منع الاحتكارات في ظل التجارة المقيدة ، ويمكن للدولة أن تفرض التنافس .

هذا هو الحد الأدنى لنظرية الاقتصاد الكلاسيكي كما انتقلت في صورة مبسطة نسبياً إلى رجال الأعمال في القرن التاسع عشر . وصادف هذا المبدأ معارضة من جانب بعض المفكرين ، وهو ما سنتعرض له في الفصل التالي . ولم يتردد العمال في محاولة انتهاك قانون العرض والطلب في مجال الأيدي العاملة وذلك بأن أقبلوا على تنظيم أنفسهم في نقابات مع السنوات الأولى من القرن التاسع عشر . ومع هذا فقد تسربت إلى صفوف الطبقة العاملة بعض اتجاهات الثقة في الاعتماد على النفس ، والمبادرة الفردية ، والارتياب في تنظيم الحكومة للنشاط الاقتصادي . ولا يزال مبدأ حرية العمل الكلاسيكي هو المثل الأعلى في القرن العشرين داخل

مجتمع التجارة والصناعة الأمريكي - وإن كان الواجب يقتضي مواءمة سلوك هذا المجتمع مع عالم جديد واقعي بعيد كل البعد عن النظرية الاقتصادية الكلاسيكية .

ونظرية دولة حرية العمل هي في واقع الأمر مثل رائع للمشكلة المعقدة ، وغير المفهومة جيداً ، وهي مشكلة العلاقة بين نظريات حول العلاقات الإنسانية والحياة العملية الواقعية على هذه الأرض . وسبق أن أشرنا الى أن تلك العلاقة ليست مثل العلاقة القائمة بين قانون الجاذبية وعمل المهندس . حقاً ، إن كثيرين من الدارسين المحدثين للشئون الإنسانية يتخذون موقفا شبيهاً بموقف المفكر السياسي الفرنسي جورج سوريل الذي يطلق على النظريات التي من هذا النوع اسم « أساطير » ويلتمس المؤمنون بمثل هذه الأساطير التشجيع والتأييد من عقيدتهم ، ويجدون الأساطير نافعة من نواح عديدة بيد أن الأساطير ليست تعميات تحليلية عن الواقع . وسوف يتعين علينا العودة إلى هذا التفسير اللاعقلي في فصل تال . ولكن من العسير رفضه كلية ، خاصة بالنسبة للنظريات الاجتماعية الكبرى . وربما يفهم الأمريكي المشكلة على نحو أفضل في ضوء نظرية أمريكية مألوفة عن حقوق الولايات . ففي عام ١٨١٤ ، وبينما كان مؤتمر هارتفورد منعقداً دعت ولايات نيوانجلاند إلى هذه النظرية ، وهددت بالانفصال . وبعد جيل واحد فقط كافحت هذه الولايات ذاتها للحيلولة دون نجاح الولايات الجنوبية في دعوتها للنظرية نفسها . ويمكن القول بوجه عام إن أكثر الجماعات السياسية الأمريكية المتباينة أخذت تحبذ بين الحين والآخر نظرية حقوق الولايات .

ولو كانت نظرية حرية العمل قادرة على التلاؤم مثل نظرية حقوق الولايات فإن لنا أن نتوقع من رجال الأعمال التصدي لمبدأ تدخل الدولة وتأييد المبادرة الفردية وقتما يجدون مثل هذه السياسة مقبولة ومناسبة لمصالحهم الخاصة كما يرونها هم . وسوف يقبلون كذلك تدخل الدولة حسب مصالحهم الذاتية . وهكذا كانوا دائماً . بل إن مجتمع الأعمال البريطاني الذي كسب تأييد البلاد لمبدأ

التجارة الدولية الحرة في منتصف القرن التاسع عشر وافق في هدوء على مجموعة كاملة من القوانين التنظيمية الحكومية الخاصة بالمصانع وتشغيل الأطفال وتنظيف المداخن والنقابات وما شابه ذلك ، ومعظمها مستوحاة من فكر بنتام . وأممت الحكومة مؤسسة البرقيات البريطانية منذ بدء نشأتها (عام ١٨٥٦) ولكن لم يحدث في بلدان أخرى ، وبخاصة في ألمانيا والولايات المتحدة أن أصدرت الحكومات قوانين تنظيمية صارمة مثل التعريفة الجمركية على نحو يثير حنق رجال الأعمال من حيث المبدأ أو بوجه عام (وإن حدث أحياناً جزئياً) ففي الولايات المتحدة كان أنصار المذهب الفردي المتعصبون في الولايات الغربية هم الأعلى صوتاً في الدعوة إلى « تحسينات داخلية » تدفع تكاليفها وتتولى تنفيذها الحكومة الفيدرالية . ويمكن القول بعامة في ضوء الخبرة الأمريكية أنه على الرغم من أن الاتجاه المتوقع بالضرورة من المواطن الأمريكي هو شجب السياسة والسياسيين والإنفاق الحكومي ، إلا أن جماعات أمريكية محدودة للغاية رفضت أن تدع الحكومة الفيدرالية تنفق أموالاً في مجتمعاتها .

وعندما تتم كل هذه الصلاحيات ، على أهميتها ، وعندما نسلم بأن وقائع الحياة الاجتماعية لم تتلاءم تماماً مع نظريات الاقتصاد الكلاسيكي ، تظل هناك دفعة للمثل الأعلى بعيداً عن قطب السلطة وفي اتجاه قطب الحرية الفردية . إن مبدأ حرية العمل لا يتلاءم باعتباره مبدأ مطلقاً بل باعتباره جزءاً من أسلوب العصر الفيكتوري للحياة الذي شجع ، خاصة في مجال الأعمال ، كل القادرين على تجربة أساليب جديدة ، أولئك القادرين على المخاطرة . ومثل هذا التشجيع يعني أن بعض الناس جربوا أساليب جديدة لم تكن ناجحة ، ويعني أيضاً أنه كانت هناك عثرات مثلما كانت هناك انتصارات . ويعني في الحقيقة أن المزيد من البشر أرادوا تحسين وضعهم ـ رفاهيتهم المادية ومكانتهم الاجتماعية ـ بأكثر مما يستطيعون . ويعني ، كما سنرى فيما بعد ، أنه كانت ثمة حاجة إلى بعض القوة ، وإلى نوع من الإيمان بالتوازن الاجتماعي وممارسته عملياً بغية تحقيق التوازن مع النزعة الفردية المتطرفة ، والتي سماها المثاليون الألمان احتقاراً

« النزعة الذرية » التي تسود كثيراً من النشاط الاجتماعي والاقتصادي الغربي .

وأكثر الأمريكيين يألفون هذا الجوهر الأخلاقي الاقتصادي للعقيدة الفيكتورية ، ولنا عبارة خاصة بنا للدلالة عليه هي « الفردية الفظة ».ويأخذ أشكالاً عدة أحدها الارتياب العام في السلطة والسياسة والسياسيين ، وهو الشعور الذي أسلفنا الإشارة إليه . وثمة عديد من الأقوال المأثورة ، منها على سبيل المثال : « جدف لقاربك بيدك » و« يساعد الله من يساعدون أنفسهم » وغيرهما كثير . وعدم الثقة في الحكومة أحد البقايا المتخلفة عن الثقافة الغربية ثم تأكدت خلال القرن التاسع عشر وراجت بين كل الطبقات .

لقد شهد القرن لتاسع عشر في كل أنحاء العالم الغربي قدراً من الإيمان بالنزعة للفردية ، وهو إيمان يجد التبرير النظري والتأييد له في مذهب الحقوق الطبيعية . وهذا مذهب قديم جداً . فالحقوق الطبيعية خلال العصور الوسطى على سبيل المثال ، كانت مسألة معترفا بها للأفراد ولكنهم لم يكونوا في هذا سواء ، ولم تكن حقوقاً مطلقة بل جزءاً من المركب الشامل للعرف والتقليد الذي نشأوا وتربوا فيه . واقترنت الحقوق بالعقل في فكر القرن الثامن عشر . ومع نهاية هذا القرن أضحت « حقوق الإنسان » شيئاً مألوفاً . وتباين المضمون الموضوعي لهذه الحقوق بتباين المفكر السياسي الذي يدعو إليها بيد أنها نظمت تشريعياً في قوانين وإعلانات عن الحقوق ، خاصة في الولايات المتحدة وفرنسا وكان الإنجليزي في العصر الفيكتوري يؤمن بأن له هذه الحقوق دون حاجة إلى وثيقة صريحة تثبت ذلك .

وجوهر هذا المفهوم عن حقوق الإنسان ، هو أن الفرد ـ أي فرد وكل الأفراد ـ له أن يسلك وفق سبل معينة حتى وإن أبى عليه هذا المسلك أفراد آخرون أقوى منه بأساً وأكثر ثراء ، أو جماعات : وإحدى هذه الجماعات التي لايجوز لها أن تتدخل في اتخاذه سبلاً معينة لسلوكه هي الجماعة ذات السلطة التي نسميها الدولة . والدولة في الحقيقة هي الجماعة المنظمة التي استهدفها القرن الثامن عشر

والقرن التاسع عشر بمبدأ حقوق الانسان . وتتضمن هذه الحقوق حرية التعبير ، وحرية تكوين المشروعات (أو حرية التملك) وتتضمن غالباً حرية تكوين الاتحادات . وثمة حق آخر يرد ضمناً يكفل حداً أدنى لمستوى المعيشة إن لم يأخذ صيغة حق الحياة . وهذا التصور للحقوق الفردية هو في جوهره المعادل الحديث للمفهوم المسيحي عن قداسة الروح الخالدة في كل إنسان والمعادل لتصور الحركة الإنسانية عن كرامة الإنسان . وهو ثانية المعادل الذي انتزع منه الجانب الأكبر من ثراء وغموض الشعور المسيحي ـ أي معادل مجرد . ولكن المفهوم الشائع بل والمبتذل ، عن « الفردية الفظة » يمكن تمييزه بوضوح في التقليد الغربي ، بينما لايمكن تمييز الانكار الشمولي للحقوق الفردية .

والأمريكيون ليسوا بحاجة إلى من يذكرهم بأن هذه الحقوق ، في مجال الممارسة العملية ، ليست حقوقا مطلقة وثابتة لا تتغير . بمعنى ان الدولة على سبيل المثال يمكنها أن تصادر ملكية أي شخص بناء على حق السيادة في المصادرة ـ وان كان يتعين على الدولة في مجتمعنا دفع تعويض للمالك ـ وأن الدولة ، وبعض الجمعيات الطوعية المختلفة التي تعنى بتوجيه سلوكنا الأخلاقى ، يمكنها الحد من حرية الفرد في التعبير . صفوة القول أن المساحة الصغيرة التي يمكن للفرد أن يختص بها نفسه تحت حماية هذا المبدأ يمكن ان تتلاشى هى الأخرى أحيانا ، ولسنا بحاجة إلى من يذكرنا بأن هذه المساحة خلال القرن الماضي أو منذ منتصف العصر الفيكتوري ، قد تقلصت في كل البلدان بما في ذلك الولايات المتحدة . ولن نجد تحديدا نموذجيا ، للمناطق التي ظن الإنسان الليبرالي في العصر الفيكتوري أنها مناطق مقدسة تخص الفرد ، أفضل من التحديد الذي قدمه جون ستوارت مل في كتابه « عن الحرية » الصادر عام ١٨٥٩ . وتبدو بعض كتابات مل اليوم لنا أشبه بكتابات مفكر محافظ مؤمن بالنزعة الفردية القديمة البالية وهو يدافع عن موقفه ضد سياسة البرنامج الجديد New Deal [برنامج الرئيس الأمريكي روزفلت منذ عام ١٩٣٢] .

ولكن مل مفكر بارز مرموق . وثمة كتاب آخر نرى فيه بأوضح صورة كيف كان يشعر مواطن العصر الفيكتوري العادي ، وهو كتاب يذكره كل المؤرخين الاجتماعيين ، وإن لم يقرأه أحد ، لأنه ليس كتابا عظيما على الإطلاق . هذا هو كتاب « الاعتماد على النفس Self Help » لمؤلفه صمويل سمايلز Smiles الصادر عام ١٨٦٠ وهو نفس التاريخ الذي صدر فيه كتاب داروين « أصل الأنواع » وكتاب مل « عن الحرية » .

« . . . يتضح يوما بعد يوم ، أن وظيفة الحكومة وظيفة سالبة مقيدة ، أكثر منها إيجابية فاعلة . إذ يمكن اختزالها في النهاية إلى الحماية أساسا ـ حماية الحياة والحرية والملكية . ومن ثم نجد « الإصلاحات » الرئيسية على مدى الخمسين عاما الماضية انصبت أساسا على عمليات الغاء التشريعات وإبطالها . ولكن القانون مهما أوتي من قوة لا يستطيع أن يحيل الكسول إلى انسان جاد نشط ، ولا المبذر مقتصدا ، ولا السكير معتدلا وقورا . هذا على الرغم من أن كل امريء يمكنه أن يكون هذا أو ذاك أو كلهم جميعا إذا أراد ، واذا مارس قواه الخاصة وقدراته الذاتية على العمل وإنكار الذات . حقا ، إن كل الخبرات تؤكد أن قيمة الدولة وقوتها ليست رهنا بصورة مؤسساتها ، بقدر ما هي رهن بخصائص أهلها . ذلك لأن الأمة ليست سوى جماع الظروف الفردية ، والحضارة ذاتها إنما هي مسألة تقدم شخصي . . . وحسب ما يقضي به نظام الطبيعة فإن الطابع الجمعي لأمة من الأمم يبلغ غايته الملائمة له يقينا في قوانينه ونظام حكمه تماما مثلما يبلغ الماء منسوبه . فالكرماء يساسون بطريقة كريمة ، والجهلاء الفاسدون يخضعون لحكم فاسد جهول . حقا إن الحرية تطور أخلاقي بقدر ما هي تطور سياسي ـ إنها ثمرة عمل وطاقة واستقلال فرد حر . وربما لا يهم كثيرا كيف يكون طابع الحكم الخارجي الذي يخضع له الفرد ، بينما كل شيء رهن بالكيفية التي يسوس بها المرء نفسه من باطنه . وإن أكبر عبد ليس من يحكمه طاغية مستبد ، على خطورة هذا الوضع الأثيم ، بل من يسترقه جهله الاخلاقي وأنانيته ورذائله . وكم كان هناك ، وربما لا يزال يوجد ، من يسمون مواطنين غرباء ،

يؤمنون بأن أقوى جهد من اجل الحرية هو قتل طاغية ، ناسين أن الطاغية يمثل عادة وبأمانة شديدة ملايين البشر المحكومين له . ولكن الأمم التي أضحت مستعبدة في اعماق نفوسها ، لا سبيل إلى تحريرها بتغيير سادتها أو مؤسساتها فقط ولا شيء آخر . وطالما ظل هذا الوهم القاتل سائدا ، والذي تتوقف الحرية عليه وحده دون سواه ، متمثلا في الحكم ، ستظل مثل هذه التغييرات مهما كان ثمن إنجازها ، ذات قيمة عملية ضئيلة ، شأنها شأن مركب الأوهام المتحركة . إن الأسس الصلبة الراسخة للحرية لا بد أن ترتكز على طبيعة شخصية الفرد ، فهى أيضا الضمان الوحيد الأكيد للامن الاجتماعي والتقدم القومي . فها هنا مكمن القوة الحقيقية للحرية الإنجليزية . إن الانجليز يشعرون انهم أحرار ، ليس فقط لأنهم يحيون في ظل تلك المؤسسات الحرة التي أقاموها بكدهم وجهدهم بل لأن جوهر الموضوع تأصل بدرجة أو بأخرى في نفس كل عضو من أعضاء المجتمع . وهم جميعا مستمرون على الدرب يؤمنون إيمانا قوياً بحريتهم ويستمتعون بها . إنهم لا يستمتعون بحرية التعبير فقط ، بل يستمتعون كذلك بحياتهم الراسخة وعملهم النشيط كأفراد أحرار » .

ويسود تلك الفقرات الموجزة قدر كبير من الإيمان التقليدي للعصر الفيكتوري بما في ذلك الموقف المميز للفلسفة الاسمية والمتمثل في إنكار أن الكل ليس إلا جماع أجزائه ولكن سمايلز يضيف بصراحة أكثر العامل الذي يوازن نزعته الفردية الفوضوية الواضحة التي يبشر بها :

« . . . وهكذا ننتهى إلى بيان الأمر الذي ظل زمانا طويلا أعجوبة الأجانب ـ النشاط السوى للحرية الفردية ، وفى نفس الوقت الطاعة الجمعية للسلطة الرسمية ـ العمل الفعال غير المقيد للأفراد ، مع الخضوع المتسق من جانب الجميع القانون الواجب القومي » .

وهذا التوازن هو بالطبع « الأخلاق الفيكتورية » الشهيرة أو « أخلاق الطبقة الوسطى » كما تسميها دعاية برنارد شو الساخرة ، وهى الشيء الذي تمرد ضده

بعنف جيل العقد الأخير من القرن التاسع عشر . وربما كان هؤلاء المتمردون ، وهم مثقفون أيضا ضاقوا ذرعا بالذوق الفيكتوري والنجلحات الفيكتورية ، متحدثين تنقصهم الامانة عندما يتناولون الممارسات الواقعية للعصر الفيكتوري . ولكن لنقصد مباشرة الروائيين في العصر الفيكتوري ، خاصة ترولوب Trollope، سنجد على الأقل في الطبقتين الوسطى والعليا ، أى الطبقات الحاكمة ، أن الفرد رهن ناموس صارم للسلوك ، وهو قبل كل هذا قد تمرس منذ نعومة أظفاره على الامتثال والاتساق الاجتماعي وقبول النظام ، والامتزاج بالجماعة عن طيب خاطر. ويتم هذا التكيف من خلال عملية تدريب اجتماعي دقيقة ، وهو ما نجده بصورة أو بأخرى في كل المجتمعات . وكان المفترض في ظل المجتمع الفيكتوري أن الحياة الاقتصادية تزاحم بالمناكب أما الحياة الاجتماعية فهي نظام دقيق . ويتعادل التأكيد على الحرية بالتأكيد على السلطة .

ونحن لا نريد أن نستطرد في التفاصيل الخاصة بقواعد السلوك هذه . وهو أمر جدير بالدراسة من واقع سجلات ثقافة العصر الفيكتوري ذاته ، وهو عصر قريب منا ، ويشكل جزءا من كياننا . ومع ذلك فهو الآن بعيدا جداً وربما يجد الأمريكي أكثر الأشياء بعدا البنية الاجتماعية والأخلاقية للأسرة ـ الحجم الكبير نسبيا للأسرة ، والسلطة الكبيرة للأب ، والنظام الدقيق الذي يخضع له الأطفال ، أولوية الرجال على النساء ، ندرة الطلاق أو هوله في الحقيقة . والملاحظ أن أرحم الآباء وأرقهم في العصر الفيكتوري ما كان ليفكر فى معاملة أطفاله وفق نظام « الإباحة » السائد بين اكثر الأسر الأمريكية . وإليك كتاب صمويل بتلرButler مصير كل حيّWay of All Flesh وهو إنتاج مفكر متمرد للغاية ، ولعل الصورة التي يقدمها عن الأب في العصر الفيكتوري زائفة بقدر ما هى استثنائية . بيد أن أب بتلر لم ينشأ ويتشكل في أي مجتمع آخر .

وما شرعت به الأسرة ، واصلته المدراس الداخلية ، تلك المدارس « الخاصة » الشهيرة التي تطابق المدارس الأمريكية الخاصة والتي كان يلتحق بها

على اقل تقدير أبناء الطبقتين العليا والوسطى . وكانت هذه المدارس بصورة ما ذات طابع إسبرطي في ترويضها للفرد ، وتشكيله وصياغته ليصبح عضوا في فريق أو في الجماعة . ولعل المراهقين بوجه خاص أميل إلى الاتساق الاجتماعي . وصاغت المدارس الانجليزية الخاصة ابناءها وفق نمط سائد في الروايات الانجليزية وأفلام هوليود ـ الرجل الانجليزي الذي يعرف واجبه ، وليس بحاجة الى شرطي ، لأن له ضميره ، والإنسان الانجليزي القادر على فعل ما يشاء لأنه لا يرتضي غالبا فعل شيء يمثل خطورة على المجتمع . وطبيعي أن كان هناك دائما صبية يشذون عن هذا القالب . وهؤلاء هم المتمردون ، رحل بعضهم إلى أقاصي الأرض ، واتسق بعضهم بصورة محتملة تجعلهم يتدرجون ضمن الشواذ وهم جماعة تحملها الفيكتوريون من حيث المبدأ ، واتجه بعضهم ، مثل الشاعر شيلي في أول القرن ، والشاعر سوينبرن في نهايته إلى مهاجمة النظام ككل ، أصوله وفروعه .

وهكذا وجد الإنجليزي العادي من أبناء الطبقات الحاكمة أن التزاحم بالمناكب والصراع الداروني من أجل الحياة الذي دعته اليه عقائده الاقتصادية تمت موازنته بالعالَم المنتظم ، عالم آداب السلوك واللياقة الذي هيأته له تربيته في الأسرة والمدرسة . وعلى الرغم من أن هذه التسوية أو المعادلة الفيكتورية تنطوي على الكثير جدا من عناصر القلق وعدم الاستقرار الا أنها هيأته لجيل أو جيلين عاشا معا فترة توازن نادراً ما نجد مثيلا لها في تاريخ الغرب ، فترة شاع فيها الهدوء والسلام ، لا الكسل والخمول ، وفترة تحول وتجريب خالية من القلاقل ، فهي لم تكن عصر قرحات معدية ولا انهيارات عصبية .

وكانت هذه التسوية جزئيا تسوية مع المسيحية ، إذ إن نزعة العداء لرجال الدين التي عرفها عصر التنوير ظلت باقية نابضة بالحياة في كل أرجاء العالم الغربي ، وبخاصة في البلدان الكاثوليكية ، وامتدت جذورها قوية في الثقافة الغربية من حيث لم يعد الالتزام الديني الصريح مفروضا بقوة القانون . ولكن عقب الاضطهادات القاسية التي تعرض لها المسيحيون خلال حركة الانسلاخ

عن المسيحية de-Christianization للثورة الفرنسية ، تحرك البندول ثانية مرتدا تجاه المسيحية . وظهرت هذه الردة واضحة على أقل تقدير وسط طبقات المثقفين ويعتبر أحد معالمها الكاتب الرومانسي الفرنسي شاتوبريان في كتابه « عبقرية المسيحية (١٨٠٢) » . وليس من الانصاف القول إن شاتوبريان لم يكن متأثرا بحقيقة المسيحية ، بيد أن حقيقتها لم تكن يقينا هي ما عرضه في كتابه . إن ما أثاره ، وما ظن أنه سيؤثر على جيله هو جمال المسيحية ، وطابع طقوسها الدينية المثير للمشاعر والخلفية الساحرة الأخاذة لماضيها القوطي .

ولن يفيد أن نترك لدى القارىء انطباعا بأن شاتوبريان نموذج الإحياء المسيحي في القرن التاسع عشر . ونحن نحاول هنا أن نحدد أين كان هذا الإحياء معاديا صريحا لروح العصر ، وللتسوية الفيكتورية . وهو ما سنتناوله في الفصل التالي . لقد كان الاحتجاج المسيحي ضد التسويات التي تجريها الكنائس مع روح العصر احتجاجا صارما صارخا ، حتى أن أي دارس منصف لن يغفل هذا الاحتجاج سواء جاء من ميستر أو نيومان أو جنرال بوث قائد جيش الخلاص . ولكن لن يشك أحد في أن هذا الإحياء ذاته ، خاصة في البلدان البروتستانتية ، وإن لم تفلت منه الشعوب الكاثوليكية تماما ، كان في واقع الأمر نوعا من التسوية إلى حد كبير . ذلك أن النظرة المتفائلة إلى الطبيعة البشرية وهي السمة الأساسية للتنوير ، نراها تتغلغل في مسيحية القرن التاسع عشر ، بالإضافة إلى الرغبة في المصالحة مع النزعة العقلانية ورفاهية الجسد . وسواء أكان المحك عندك هو عدد القادة المسيحيين ، أو تقدير انتشار النشاط التبشيري في مختلف أرجاء المعمورة ، أو عدد النسخ المطبوعة من الإنجيل أو الالتحاق بمدارس الأحد ، فإن هذا كله يفضي بك إلى نتيجة مفادها ان القرن التاسع عشر أعظم أحقاب التاريخ المسيحي . فإن كل هذه المؤشرات تؤكد أن الحركة في صعود . وطبيعي أن المؤمن المتفائل بقدرة الإنسان على بلوغ الكمال بوسعه أن يؤكد أن هذه المؤشرات هي الأمر الهام ، وان هذه التوليفة الجديدة التي تؤلف بين المسيحية والتنوير تمثل مرحلة على الطريق لبلوغ الكمال المنشود .

ولا يتميز القرن التاسع عشر ، من وجهة نظر المؤرخ ، بظهور طوائف مسيحية جديدة ذات شأن ، فلم يبلغ أحدها في ذروة عصر النثر والعقل ما بلغته جماعة المنهجيين أو جماعة الورعين في القرن الثامن عشر . ولكن من باب الحصر العددي نجد جماعتين أمريكيتين جديدتين كانتا أبرز وأهم ما ظهر وقتذاك وهما جماعة المورمون(٨) وجماعة العلماء المسيحيين . ولكن من المحتمل أن تكاثر الجماعات الدينية المنشقة عن بعضها ، وبخاصة الطوائف المتباينة المؤلفة من عناصر شرقية كانت أكثر من أي وقت مضى . وازدهرت بين أوساط المثقفين الناجحين ، جماعة الموحدين ، وجماعة الخلاص للجميع أو الخلاصيين Universalists (٩) وكلاهما أنكر صراحة قدسية عبادة يسوع ، وكشف عن نفوذ عقلاني قوى . وعلى الطرف الآخر ظهرت على السطح ، على الأقل في أمريكا وانجلترا ، الحركات الانجيلية التقليدية المتزمتة High - Church وأكدت على الالتزام بالطقوس والتقليد . وهكذا لم يكن الإحياء المسيحي ، أيا كان أمره ، إحياء للوحدة المسيحية . ومن ثم كان القرن التاسع عشر متباين الفكر ، انتقائي النظرة في الدين كما هو في العمارة .

بيد أن الاختلاف إلى الكنيسة كان التزاما ضروريا بالنسبة للشخص العادي من أبناء الطبقة المتوسطة الذي يعنينا أمره هنا . فالتسوية الفيكتورية تعنى أن العناصر القائلة لم يعد بمقدورها اتخاذ موقف متطرف في العداء للمسيحية والذي اتخذه الكثيرون من رجال عصر التنوير في القرن الثامن عشر . وبعد أن أصبح جيفرسون رئيسا للولايات المتحدة عام ١٨٠٠ بدأ ينظر إلى عدائه للدين المنظم على أنه شيء غير ملائم . فلو أن جيفرسون اتخذ موقف عداء صريح من الكنائس المسيحية الرسمية في منتصف القرن التاسع عشر لكان لزاما أن ينكر على نفسه أى مستقبل سياسي في أكثر البلدان . وليس معنى هذا أن مالك المصنع في لانكشير حين يختلف إلى الكنيسة ويشارك في القداس ، أو حامل السندات حين يؤم كنيسة قريته كان منافقا صريحا . فلا بد أن بعض هذا النفاق كان موجودا في مجتمع توفرت فيه الكثير من الضغوط الاجتماعية وضغوط العمل والتجارة في اتجاه

الامتثال الشكلي للدين ، ولكن لنا كل الحق في الاعتقاد بأن غالبية من يؤمنون الكنيسة لم يقلقهم التناقض الواضح بين حياتهم وبين المثل العليا المسيحية . واخيراً فإن لدينا منذ زمان طويل ، إن لم يكن منذ البداية مسيحيين دنيويين .

ولعل ما جعل هؤلاء المسيحيين الفيكتوريين الدنيويين بارزين لنا بوضوح هو فقط ذكاء وتألق رجال الفكر المتأخرين من أمثال برناردشو في الهجوم عليهم . وربما نراهم شديدي الاعتداد بصوابهم ومسرفين في عدم التفاتهم للعجز الانساني عن التأقلم المريح مع ما هو عادي . وربما نراهم محظوظين من خلال نظرتنا نحن لهم ولا شيء آخر . بيد أن محاولتهم المزج بين عقلانية القرن الثامن عشر وعاطفة القرن التاسع عشر لم تثمر . إذ نجد فيهم على الأقل ضحالة العقلانيين الخلص ونجدهم أقل اقتناعا بطبيعة علاقة العون بين الرب والناس .

وتكشف أشكال الحياة السياسية والاجتماعية في العالم الغربي خلال القرن التاسع عشر عن تباين واسع جدا ، ابتداء من الديمقراطية التقليدية للولايات المتحدة وانتهاء بالملكية التقليدية في بروسيا . إن العالم الغربي أشبه بمعنى من المعاني بالعالم الصغير لبلاد الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد ، فله عناصره القومية التي يتألف منها ووحداته المعادلة لكل من اسبرطة وثيبه وأثينا . والدولة القومية ما هي إلا الدولة المدنية على نطاق أوسع . ولكن المرء يشعر في أوروبا الحديثة ، ربما أكثر مما كان يشعر في اليونان القديمة ، أن ثمة نوعاً من الاتجاهات العامة سائدة وعامة ، ليست هي ذاتها في كل الأقطار ، ولا تربطها ذات العلاقة بالتيارات الأخرى في الأقطار المختلفة ، ولكنها لا تزال شيئاً آخر غير الأسطورة . وثمة ثقافة غربية ، أو وعي غربي من نوع واحد في القرن التاسع عشر . ولا يتردد الماركسي في وصف جماع هذه الاتجاهات بنسبتها إلى « الطبقة المتوسطة » ولكن لا بأس من استخدام هذه الصفة إذا ما عرفنا أن الكثير من هذه الاتجاهات تؤمن بها عناصر من الطبقتين العليا والدنيا على حد سواء .

ومثلما نجد تسوية في مجال الأخلاق والدين ، كذلك نجد تسوية في مجال

سياسة القرن التاسع عشر . فسبق أن لحظنا أن التنوير ذاته تشعبت وانقسمت آماله وبرامجه السياسية ، حتى لنجد إنسانا بذاته ـ لنقل بنتام مثلا ـ يؤمن بإمكانية أن تتولى أقلية حكيمة معالجة البيئة لصالح الخير العام ، ويؤمن في الوقت نفسه بقدرة جماهير الناس على انتقاء حكامهم واختيارهم من خلال الاقتراع العام . ولقد جاهد القرن التاسع عشر ، ولكن دون الشعور بإحباط شديد ، بسبب الآراء غير الحاسمة بشأن هذه المشكلة العويصة . فقد آمن بالحرية للجميع ، ولكن . . . كان المخرج هو الإيمان بالحرية دون الإباحة . والفارق بين الحرية والإباحة فارق أخلاقى : فالمرء حر في أن يفعل الصواب ، ولكن الإباحة تعنى حرية فعل ما هو خطأ ، وهو ما يتعين الإمساك عنه . وهكذا نجد سياسة العصر الفيكتوري ترتبط بناموسه الأخلاقي .

خلاصة القول أن العقيدة السياسية لإنسان العصر الفيكتوري كانت كما يلي : اولا البداية الحتمية بمبدأ التقدم الذي يقضي بأن الناس جميعا في نهاية الأمر أخوة أحرار متساوون ، ولا حاجة إلى الشرطة والضرائب ، والعمل طوعي ممتع للنفس ، ولن يكون هناك فقراء ، وسينتفى العنف بكل اشكاله ـ أى أنه باختصار نوع المدينة الفاضلة (اليوطوبيا) التي سبق أن اتخذنا لها اسم « الفوضوية الفلسفية » وعلى الرغم من أن هذا المجتمع المثالي بعيد جدا من حيث الزمان ، الا أنه يقيني وسوف يتحقق من خلال التربية والتعليم وتوسيع نطاق الديمقراطية تدريجيا . فالديمقراطية ، على الرغم من خطورتها في انجلترا خلال الستينات من القرن التاسع عشر ، بدت في نظر إنسان القرن التاسع عشر « موجة المستقبل » . ولقد كان الليبرالى المخلص ، حتى في المانيا وشرق أوروبا وهى البلدان البعيدة عن قلب التسوية الفيكتورية ، يؤمن بأن المثل العليا للديمقراطية ستتحقق مع الزمن في النهاية . أما الآن فيحسن أن يتولى مسئولية الحكم أكثر الناس ملاءمة لهذا العمل كأوصياء على الجماهير التي تتقدم ببطء . وأكثر الناس ملاءمة ليسوا هم الارستقراطية القديمة ، التي وهنت وضعفت ، بل أبناء أى طبقة أخرى ممن أثبتوا بنجاحهم في أعمال الصناعة والتجارة أو في الوظيفة

أنهم الاقدر على التصدي للمشكلات العملية . كان ابن العصر الفيكتوري يؤمن بالحرية ، ولكن الحرية التي تعنى المنافسة . وآمن بالمساواة ، ولكن بمعنى تكافؤ الفرص التي تهيىء لكل الناس بداية متكافئة في السباق ، وليست المساواة التي تئد السباق - أو على الأقل التي تمسك عن إثابة الفائز فلا جوائز للفائزين ، وربما لا فائزين على الإطلاق . وتزايد وعيه وأدراك أن مجتمعه عاق أبناء الفقراء ، وأن البداية المتكافئة وهم وأسطورة . ولم يكد القرن يوشك على النهاية حتى أدرك أنه على الرغم من أن سباق الحياة الضخم شيء رائع ، وعلى الرغم من أنه أثمر دائما أبطالا ممتازين ، إلا ان الطريق لا تزال بها بعض العثرات ، وأن ثمة حاجة لإقامة محطات إسعاف ، ووضع قواعد ثابتة تحول دون الزلل والتجمهر وغير ذلك من حيل وأخطاء . وأوشك على الاقتناع أكثر فأكثر بالحاجة إلى تدخل الدولة لمساعدة الضعاف ، وللحد من المظالم الاقتصادية الفعلية ، ولإقامة ما نعرفه جميعا باسم « دولة الرفاهية » ومع هذا فإن الإنسان النموذجي لمنتصف القرن كان واثقا من أنه عند الاختيار بين الحرية وبين المساواة فإن الديمقراطية ، إذا ما كانت سوية صحيحة ، ستميل تجاه الحرية .

تناولنا فيما سبق ما كان ابن العصر الفيكتوري يراه صوابا ، ولكن الأمر يغدو أشد صعوبة إذا عمدنا إلى بيان ما كان يراه جميلا . وأقصى ما سنصل إليه هنا لن يتجاوز بضع مبادىء عامة عن هذا الطور من الثقافة الغربية . ولكننا نحذر مرة أخرى من أن الاختلافات الخطيرة ليست موجودة فقط بين الطبقات الاجتماعية والتجمعات الثقافية الأخرى ، بل هناك فوق هذا كله الفارق الكبير الخاص بالقومية ، وربما يبدو هذا الفارق أكثر وضوحا في قضايا الجماليات عنه في المجالات الأخرى . ولكن يبقى بعد ذلك استنباط مبدأ واحد عام على الأقل وربما اثنين موثوق بهما .

أولا ، هناك تباين كبير جدا وبصورة غير مألوفة في معايير الذوق . وقد نقسو فنقول إن هذا مرجعه نقص في المعايير ، وفوضى في الذوق ، وقد نتحيز لها ونقول

إنها فترة نعم فيها الفن والثقافة بما نعم به الاقتصاد من حرية التعبير الفردي والمنافسة مما تولد عن ذلك تنوع كبير كان أفضله جيدا جدا في الحقيقة . ويمكن على أية حال ملاحظة وقائع الموقف بوضوح في مجال مثل العمارة . فقد كان أي إنسان في الغرب حتى ذلك الوقت يعتزم إقامة أي بناء ، متواضعا أم فاخرا ، يعرف مقدما الطراز الذي سيبني وفقا له ، ذلك لأنه سيبني مثلما يبني المحيطون به . حقا ، لقد تغير الطراز وبدا التغير واضحا جليا منذ أن حل الطراز الكلاسيكي محل الطراز القوطي وكان ثمة تباين تدريجي داخل هذين الطرازين . فقد خلفت العصور الوسطى في مدن مثل باريس ولندن بقايا صامدة تشد الأنظار وهي قائمة وسط المباني الحديثة الأولى ، وكان أكثرها من الطراز الذي يسميه الأمريكيون طرازا استعماريا . ولكن ما أن انقضى القرن التاسع عشر حتى استحوذت النزعة المسماة النزعة الانتقائية استحواذا كاملا على كل من يزمع البناء ، فردا كان أم جهة عامة . وحدثت في مطلع القرن فورة قصيرة للطراز القوطي الجديد ولكنه لم يصبح طرازا عالميا .

وأخيرا حل وضع لا نزال نحن الأمريكيين نراه في ظاهرة أمرا طبيعيا . يريد شخص ما بناء بيت جيد ، يبدأ في استشارة أسرته والمهندس المعماري ، وتدور المشاورات أساسا حول الطراز : طراز البيت الزجاجي ، أو منزل من طابق واحد ، أو بيت مزرعة كبيرة أو بيت ريفي على الطراز الفرنسي ، او بيت من اللبن . . . الخ . وليس من الإنصاف في شيء أن نعتبر المباني المقامة على طرق السيارات في أمريكا نموذجا لأي شيء ولكنها تفرض المسألة بإلحاح شديد . فاذا عنّ لك بناء موقع لبيع سندوتشات السجق فإن لك ما تشاء ، دون حدود ـ ولك ان تبني كوخا على طراز الإسكيمو أو شيء آخر . فلم يحدث في أي مرحلة من مراحل تاريخ البشرية أن بنى الإنسان أبنية متباينة الطرز بطريقة تثير الحيرة مثلما فعل منذ عام ١٨٠٠ . ولم تظهر مدنه في أي ثقافة من الثقافات بمثل هذه الصورة خليطا معماريا مشوشا .

ثانيا ، ربما يكون صحيحا أنه خلال القرن التاسع عشر ، ومع هذه الأذواق المتباينة أشد التباين ، راج إحساس بين المثقفين بأنهم يعيشون وسط أشياء قبيحة تتزايد باطراد . ونحسب أن أحدا من مواطني أثينا أيام الإغريق لم يشعر ذات يوم بأن مباني الاكروبولس قبيحة ذلك لأن هذه المباني تتسم بوحدة الطراز وتخضع لتقليد واحد . ولكن يتعذر عليك أن تجد ما يشبه الإجماع أو وحدة الآراء بين الأمريكيين إزاء المباني العامة في مدينة واشنطن - على الرغم من أن واشنطن تتميز بقدر من الاتساق في التخطيط أكبر من أي مدينة أخرى من المدن الكبرى الأمريكية . وربما لا نملك سجلا كافيا وافيا عن العصور الماضية . والشيء اليقيني أن المثقفين في كل عصور التاريخ الغربي دأبوا على الشكوى المرة من أخلاق عامة الناس وسلوكهم وذكائهم . والذي لا ريب فيه أن أفلاطون وجد أذواق العامة منحطة شأن كل شيء عام آخر . ولكن لدينا انطباع عام بأن القرن التاسع عشر ، ونحن ورثته ، أضاف الذوق إلى العناصر الأخرى الكثيرة التي تفصل بين الفئات الاجتماعية ، وأنه أفرز بوجه خاص طبقة فكرية تعيش في عزلة جزئية .

وربما ثمة نوع من المقطع العرضي أو على الأقل قاسم مشترك لذوق القرن التاسع عشر ، وهو ذوق رجل الأعمال الناجح - وزوجته . لقد كان إنسان العصر الفيكتوري يحب الأشياء الحقيقية الصلبة وبها قدر بسيط من البهرجة . وأحب الوفرة وعزف عن التقيد والزهد . كان رومانسيا نزاعا الى الهرب من الواقع ، مع اهتمام كبير بكل ما هو بعيد وغريب . ولكنه تباهى بإحساسه العملي بالواقع وبقدرته على التسجيل والتقرير . وتميز الأدب خلال هذا القرن بالتباين والثراء الشديد إذ جمع كل الاتجاهات من الكتابات الرومانسية والسخرية من النفوس الضائعة مثل بيرون وتلامذته في أوروبا إلى ذلك الحس السليم الهادىء المحترم عند ترولوب و « النزعة الطبيعية » المكافحة عند زولا.كل شيء كان هناك - ولكنه مرة أخرى خليط مشوش .

بيد أنه خليط يشكل توليفة جيدة ذات نكهة خاصة مميزة . وإذا القينا نظرة إلى الوراء على هذا العصر الذي يسبقنا تواً سندهش اذ نجد القرن التاسع عشر على الرغم من تباين أذواقه ، ونزعته الهروبية الرومانسية ، وخلافاته بشأن الأصول ، إلا أنه حقق نوعا من الوحدة المتناقضة في ظاهرها وأنه عصر توازن و « ازدهار » . لقد كان لدى إنسان القرن التاسع عشر إحساس بالانتماء (أعمق من التفاؤ ل المجرد) وهو الإحساس الذي نفتقده . ولم يفلت عالمه من بين يديه مثلما يبدو لناعالمنا نحن . ولم يكن بحاجة إلى أن يلوذ بأساليب خيالية متوهمة أو إلى نزعة وظيفية بسيطة وفي الغالب غير إنسانية مثلما فعلنا نحن . إنه لم يكن بحاجة إلى الهرب من الهرب .

وإن المرء ليتردد حين يحاول البحث عن رمز يمثل ثقافة القرن التاسع عشر ، مثلما نجد معبد البارانينون رمزا لأثينا في عهد بيركليس ، أو كاتدرائية شارتر chartres رمزا للقرن الثالث عشر . ترى هل نقول محطة للسكة الحديد ؟ أم مصنع كبير ؟ أم منظر عام لحي مانهاتان ؟ هذه كلها رموز غير دقيقة ذلك لأن القرن التاسع عشر لم يكن عصر صناعة أو إنجاز مادي فقط . لقد استثمر القرن التاسع عشر أموالا طائلة في المباني العامة من كل الطرز والأنواع ، ولكن لا نجد واحدة منها رمزا ملائما . ولما كانت قد بذلت في هذا القرن جهود كبيرة من أجل ان تصبح حياة الأفراد أكثر راحة وهناء وأجل شأنا فإنه يمكننا أن نرمز إليه بأحد الشوارع السكنية في مدينة كبرى ـ لندن أو مانشستر او ليون أو درزدن أو بالتيمور ، إذ ربما نجد أحد هذه الشوارع مخصصا فقط لمنازل خاصة مستقلة ومتباعدة أو « فيلات » كما يسميها الأوروبيون . اذ تتوفر في هذه البيوت الراحة والاتساع والخضرة والهدوء ، والنظافة والترتيب ـ وكذلك فوضى في الذوق المعماري . وإذا كانت عواطفك منحازة إلى الراديكاليين فقد تفكر في موازنة هذا الشارع لشارع آخر في حي الفقراء . ولكن لا بأس . فإن شارع حي الفقراء ألحّ على أذهان سكان هذه البيوت المستقلة أو الفيلات . فقد راودهم الأمل في أن يأتي اليوم الذي تزول فيه أحياء الفقراء ، على الرغم من أنهم لم يعتقدوا أن

بإمكانهم عمل الكثير في هذا الصدد في الحال . ولكن أحياء الفقراء أثارت قلقهم حتى خلال منتصف القرن.أما الطبقة الوسطى في العصر الفيكتوري التي تسلمت مقاليد الأمور فكان عهدها بالحكم قصيراً وقلقا ومن ثم لم تدرك ما أدركته الارستقراطية الإقطاعية من صفاء الثقة بالنفس .

وراودت شارع حي الفقراء رغبة في التحول إلى شارع آهل بالفيلات وسبق أن أكدنا طوال هذا الفصل على وجود كل أنواع الجماعات المتباينة الى جانب الطبقة المتوسطة الفيكتورية التي اخترناها كعينة نموذجية . وهكذا كانت هناك : جماعات قومية مثل الجماعات البريطانية والبروسية والأمريكية ، وجماعات تحريرية وحدوية متذمرة كثر فيها القتل مثل الجماعات الايرلندية والبولندية ، وجماعات معادية لرجال الدين ، وجماعات وضعية وأخرى معنية بالثقافة الأخلاقية وتزهو بأنها لا تؤم الكنائس المسيحية وان أصرت على أن أخلاقها اخلاق مسيحية ليست دون أخلاق التقليديين . وكانت هناك فرق صغيرة من المتعصبين أكثرها غير مغالية في تعصبها وقد نذرت نفسها لهدف فردي أو لعمل اجتماعي ، ولكنها فيما عدا ذلك ممتثلة اجتماعيا ، وجماعات الثيوصوفيين ،(١٠) والنباتيين ودعاة الرفق بالأطفال أو الحيوان ، وجماعات النهي عن المسكرات إلى غير ذلك مما تضمنته القائمة الطويلة عن « الأعمال الخيرة » في القرنين التاسع عشر والعشرين ، وعن المثقفين ، ولم يكونوا أقل من ذلك بروزا ، إذ حاولوا جهدهم شجب أو إعادة بناء المجتمع المشوش الغريب الذي وجدوا أنفسهم بين ظهرانية .

ومن ثم فإن ما سميناه كوزمولوجيا جديدة (أو نظرة جديدة متطورة إلى الكون) إنما كان العقيدة الأساسية عند جمهرة المتعلمين في الغرب ، رجالا ونساء ، خلال القرن التاسع عشر ، وهو المعيار الذي استرشدت به جماهير المتعلمين ومن دونهم في تحديد تطلعاتهم . وارتضت هذه الكوزمولوجيا الجديدة المتطورة عقيدة التنوير عن التقدم وعن إمكانية بلوغ الإنسان الكمال على الأرض . وتحقيق السعادة هنا في الدنيا . ولكن القرن التاسع عشر أخذ عن هذه

المعتقدات طابعها الحاد والمباشر ، مثلما حدث حين استبعدت المسيحية المتأخرة من المسيحية البدائية الاحتمالات المخيفة ، وان كانت واعدة مبشرة ، والخاصة بعودة فورية ثانية للمسيح . وهكذا ارتضى إنسان العصر الفيكتوري أمل عصر التنوير وبطولته ، فأيد التقدم التدريجي واتباع سياسة حذرة بطيئة لتعليم الجماهير ، ودعا إلى قانون أخلاقي صارم تدعمه ضغوط اجتماعية من الناس المنظمة في جماعات ، وأيد حرية التجربة ولكن ليس على حساب ما رآه مطلقات أخلاقية ، ودافع عن إتاحة فرص العمل للمواهب وألا تكون قاصرة على أهل الحسب أو الثراء بالوراثة ، وأيد السلام على الأرض شريطة ألا يكون على حساب العزة والكرامة الوطنية ـ ودعا إلى الديمقراطية الهادئة ، ولم يدع إلى الراديكالية ولا إلى الديمقراطية الاشتراكية ولا للديمقراطية الملتزمة حرفيا بمبدأ « الحرية ، الاخاء ، المساواة ». لقد تصور يقينا إنسان العصر الفيكتوري أن بالإمكان ان يكون المرء ديمقراطيا ، ليبراليا ، مستنيرا ، إنسانا عصريا ، وأن يكون في الوقت ذاته ، ناجحا ، سعيدا ، مرتاحا هانئا حتى في هذا العالم الأرضي الذي لم ينعم فيه الجميع بعد بالرخاء والسعادة والهناء والراحة . وكلمة « بعد » هذه كانت بمثابة مهدىء لضميره . إذ توحي له بأن يوما ما سيصبح الناس جميعا سعداء مثلما هو الآن . وينبغي في الوقت ذاته على من واتاه الحظ ونعم بالامتيازات ألا يحاول ، وألا يدع الآخرين يحاولون ، بلوغ المستحيل فيعرضون بمحاولتهم هذه الممكن القائم حاليا للخطر . وينبغي ألا يؤدي وجود الإنسان الثري ، أو البرجوازي المعتدل الثراء ، في عالم القرن التاسع عشر ، إلى بعث تلك التشبيهات الاستعارية عن صعوبة نفاذ الجمل من سم الخياط .

وجدير بنا ألا نترك أبناء العصر الفيكتوري الواثقين بأنفسهم ، ولابد أننا نحسدهم على ثقتهم بأنفسهم ، دون ان نعترف بأننا ورثة عقيدتهم عن الايمان بالبشر ـ وهذا الإيمان صورة معتدلة بالمقارنة بنزعة التفاؤل الجامحة لعصر التنوير ، وهو الإيمان الذي أدخلنا عليه تعديلات وتحويرات واسعة حتى لنكاد نكون قد تخلينا عنه . ونلمس عند جون ستيورات مل هذا الإيمان بأجلى

صورة ، وهو من عدة اعتبارات أفضلها على نحو ما نجده عند المفكرين . فقد انشق أكثر المفكرين عن رأي التنوير كما هو متمثل في التسوية الفيكتورية . حقا إن أدباء من أمثال لونجفيلوLongfellow وتنيسون ، وديكنز وكثيرين غيرهم هم بصورة أو بأخرى على وفاق مع الطبقات المتوسطة الظافرة ، أو أنهم على أقل تقدير ليسوا في موقف المعارضة الحادة والمطلقة لكل ما ذهبت إليه هذه الطبقات . ولكن قليلين من رجال السياسة والأخلاق تواءموا مع فكر التنوير ، ومن هؤلاء جون ستيوارت مل ، فهو خير مثال .

إن جون هو ابن جيمس مل ، رجل عصامي من اسكتلندا ، وكان تلميذا أثيرا لبنتام . ومن ثم يمكن القول بأن جون مل حفيد بنتام . أكد طوال حياته التزامه الصادق بفكر التنوير.فهو ضد المسيحية في مجال اللاهوت دون الأخلاق . وهو مؤمن راسخ الايمان بقوة العقل وأثره على الحس السليم والقواعد التجريبية ، فاقد الثقة في النزعات المثالية الفلسفية خاصة المثالية الألمانية (إذ قال مل ذات يوم إنه كلما هم بقراءة هيجل انتابه شعور خفيف بالغثيان) وهو مصلح غيور على تحسين الظروف المادية للجماهير ، ومؤمن بالحرية للجميع ، وبالتسامح مع أساليب الآخرين حتى وإن اختلفت مع اساليبنا . وربما كان قبل هذا كله إنسانا احس بعمق أن ثمة شيئا ضروريا تماما للحياة الإنسانية تعبر عنه تلك الكلمة الشكلية والتي تبدو غالبا فارغة من المعنى ألا وهي كلمة الحرية . بيد أن هذا المفكر ذاته جون مل ، هو الذي تراجع عما ورثه عن جده الروحي ، وعدله بأساليب كثيرة . إذ تأثر ، شأن كل أبناء جيله بالشعراء الرومانسيين من أمثال وردزورث Wordsworth وكولريج Coleridge وعمد تحت تأثير هؤلاء الى تخفيف عقلانية التنوير الصارخة بمشاعر الشك والاستجابات العاطفية ، اللاعقلانية ، كاثراء للحياة لا وهما . بل إنه ، تحت تأثير كارلايل Carlyle أمضى فترة وجيزة ظن نفسه قد فتن بالصوفية ، ولكنه سرعان ما عاد إلى نزعة عقلانية معتدلة . وآمن بالحرية ، ولكنه في الفترة الأخيرة من حياته لم يقل عن نفسه فقط إنه ديمقراطي ، بل قال إنه اشتراكي بمعنى ما ، ذلك لأنه كاد يؤمن

بضرورة تدخل الحكومة ليس فقط من أجل دعم وفرض التعاقدات ، بل للعمل بصورة إيجابية وفعالة على تحسين وضع الفقراء والمعوقين . وكان مؤمنا بالمذهب النفعي ، فهو وريث بنتام الذي قرر في مذهبه الأخلاقي أن متع الايمان بالله أقل من آلام ذلك الإيمان ، ومن ثم قضى برأيه ضد منفعة الدين . ومع هذا فإن جون مل استهواه في أواخر حياته نوع من العقيدة المانوية خاص به حيث يدور الصراع بين إله الخير وروح الشر ، ويخوضان تلك المعركة المشكوك في نتيجتها ويحاول كل منهما أن يشدنا جميعا إليه . وانتهى الأمر بخليفة المدرسة المؤمنة بقدرة الإنسان على بلوغ الكمال إلى أن استبدت به مخاوف شديدة من احتمال استبداد الأغلبية . وكتب تلك العبارة ذات الدلالة : « لأن الطبيعة البشرية العادية من طينة ضعيفة للغاية » .

بيد أن جون مل حدد بوضوح لا يدانيه فيه أحد المبدأ الأساسي الذي ترتكز عليه ليبرالية القرن التاسع عشر [حين قال] :

« . . . . الهدف الوحيد الذي يبرر ممارسة السلطة على أي عضو من أعضاء مجتمع متحضر وضد إرادته ، هو منع الأذى عن الآخرين . إن خير المرء ، ماديا أو معنويا ، ليس مسوغا كافيا . فليس من المستصوب إجباره على إتيان فعل ما ، أو الإمساك عنه بدعوى أن من الخير له أن يفعل ذلك ، ولأنه سيحقق له مزيدا من السعادة ، ولأن من الحكمة بل ومن الصواب ، في رأي الآخرين ، إتيان ذلك الفعل . كل هذه أسباب ملائمة للاحتجاج عليه ، أو للجدال معه ، أو لحثه أو استعطافه ، وليس لإجباره ، أو لإلحاق أي أذى به لو فعل غير ذلك . ولكي نبرر سلوكنا يتعين حساب الضرر الذي يسببه السلوك الذي نريد أن نثنيه عنه لشخص آخر . فالجانب الوحيد من سلوك أي شخص والذي يكون مسئولا عنه أمام المجتمع هو الجانب المتعلق بالآخرين . أما الجانب المتعلق به وحده فمن الصواب أن يكون استقلاله فيه مطلقا . إن للفرد السيادة على نفسه وعلى بدنه وعقله » .

سيبدو هذا في نظر الكثيرين من المفكرين اليوم بعيدا ، وساذجا للغاية وربما في غير محله ، وربما تصلبا خاطئا . فنحن الآن نرتاب في كل أشكال السيادة ، على الأقل إذا ما جرفتنا تيارات النسبية الفلسفية الذائعة اليوم ، أو إذا ما كنا لا نزال نثق في المطلقات ، وليست القدسية المطلقة لسيادة الفرد على نفسه إحدى هذه المطلقات التي نؤمن بها . غير أن بعض هذه المعتقدات التي عبر عنها مل هنا ذاعت في أمريكا على نطاق واسع في منتصف القرن العشرين . فنحن لا نزال نتعاطف مع الإنسان الفرد الذي يحاول أن يجدد ، ويؤكد ، ويعلي من قيمة تفرده والذي يعد عنصرا من عناصر التقليد في الغرب . ولا نزال نعزف عن التنظيم الصارم ، وعن الطريقة الأبوية في الحكم وعن الإذعان للسلطة ، حتى وإن كنا ننشد الأمان ، وقد سئمنا الصراع الداروني الحر الدقيق . ونحن لا نزال نفكر في الإنسان العاقل ، ليس باعتباره عضوا في مجتمع مثله كمثل أفراد النحل أو النمل ، بل باعتباره حيوانا حرا ، طوافا ، مغامرا . صفوة القول أننا لا نزال نعيش جزئيا على الرصيد الفكري والعاطفي للقرن الماضي ـ كما نعيش في الحقيقة كذلك على كل التقليد الموروث عن فلسفة الغرب وأخلاقه .

الفصل الخامس

٢ - القرن التاسع عشر
هجمات من اليمين ومن اليسار

هجمات من اليمين ومن اليسار

شهد القرن التاسع عشر تطورا كاملا لعملية التحول في أسباب الرزق عند قطاع هام جدا من رجال الفكر ، ونعني به قطاع الكتاب والمؤلفين . وشهد كذلك اللمسات الأخيرة في عملية تكوين الفئة الحديثة المتميزة التي نسميها المثقفين أو رجال الفكر . وهذان الموضوعان يتعين أن يحظيا باهتمام خاص عند عرض التاريخ الفكري للغرب .

فمنذ أيام الإغريق حتى مستهل العصر الحديث كان الكتاب على اختلاف شاكلتهم ، شعراء وروائيين وباحثين ، يتكسبون بإحدى وسيلتين إما أن يكون لأحدهم دخل يأتيه كعائد من أملاك خاصة به ، أو إعانة تأتيه منحة من أثرياء يرعونه ، مثل رعاة الأدب والفن في عصر الرومان ، أو من الدولة مثلما كان الحال مع كتاب الدراما الإغريق ، أو من مؤسسة كما كان الحال بالنسبة للرهبان في الأديرة . ومع اختراع الطباعة في القرن الخامس عشر بدأت تظهر تدريجيا سوق واسعة للكتب ، بحيث استطاع المؤلفون والناشرون رويدا رويدا وضع نظام لحقوق النشر ، وأضحى الكاتب تاجرا له رخصة بيع إنتاجه بالتعاون مع ناشر يتحمل جانبا كبيرا من المخاطرة التجارية . ثم ظهرت طباعة الدوريات ، ومن بعدها الصحف في القرن الثامن عشر والتي أصبح الكاتب يعمل بها نظير أجر يتقاضاه منها سواء في صورة مرتب ثابت أحيانا ، أو الأجر بالقطعة أحيانا اخرى . ونعتبر القرن الثامن عشر هنا بمثابة فترة انتقال . لقد كان نظام حقوق النشر غير كامل ، وكان رعاة التأليف الموسرون لا يزال لهم شأن كبير ، ولم تستطع الصحف تقديم جوائز حتى لأنجح العاملين فيها ، ولا تزال العبارة الانجليزية الشهيرة «شارع جراب Grub Street أو حي فقراء الكتاب والمؤلفين عبارة دالة على الفئة الكادحة التي تصارع في ميدان الكلمة المكتوبة . ومع هذا فقد ظهر ، خاصة في انجلترا وفرنسا ، فريق من الكتاب الذين عاشوا حياة ـ مهما كانت بائسة ـ على بيع ما يكتبونه في سوق حقيقية ، ولعل سير والترسكوت هو أول من حقق ثروة نظير ما سطره قلمه ، ثم فقدها بعد ذلك ، مثلما فقدها

مارك توين ، في عمليات ابتشارية حمقاء في مجال النشر على نطاق واسع وقد كان مجال عمل جديد .

وما ان انتصف القرن التاسع عشر حتى أُصبح للمؤلفين مكانتهم الحديثة الكاملة . فأصبحت هناك جوائز كبيرة لمؤلفي أوسع الكتب بيعا وانتشارا ، وان تدهورت أرزاق أقلهم نجاحا إلى أدنى حد . واكتملت صناعة الصحف والدوريات التي يرعاها ويغذيها مراسلون ومحررون يتقاضون رواتب ثابتة ، فضلا عن كتاب من الخارج . وازدهرت الدراما على يد شكسبير الذي كان على ما يبدو مديرا مسرحيا من الطراز الأول ، وأصبح المسرح يحقق عائدا مجزيا . وبدأت حقوق ومكافآت المؤلفين عن الأعمال الناجحة في العصر الفيكتوري تزداد وتتضخم . وتبدو واضحة السبيل الموصلة من هنا إلى هوليود . وثمة بوادر لفرصة جديدة أخرى لأولئك المتكسبين من وراء تسويد الصفحات بكلمات يسطرونها ، وتعني بذلك الإعلان التجاري . بيد أن الإعلان كان حتى عام ١٨٥٠ لا يزال في المهد ، ولم يغد حرفة جديرة بالتقدير .

واستمرت الكتابة الفنية العلمية ، بما في ذلك العلم البحت ، في تلقي الإعانات وبخاصة من المؤسسات . ولكن مع بداية القرن التاسع عشر أصبحت المؤسسات المانحة للاعانات مؤسسات دنيوية أكثر منها دينية ، كما أنها خضعت في القارة الأوروبية لسيطرة الدولة وتوجيهها . وأصبحت تجارة الكتاب المدرسي مصدر دخل إضافي طيب لبعض المثقفين . ولكن يمكن القول إجمالا أن بقية المعنيين بالثقافة البحتة ، اولئك الذين شغلتهم مهمة الوعظ والتعليم ، ظلوا يعتمدون على ما يتلقونه من رواتب ثابته وضئيلة نسبيا ، تأتيهم من الدولة أو الكنيسة أو المدرسة أو غير ذلك من المؤسسات المختلفة . وظلت المحاماة ، مثلما كانت على مدى قرون طويلة ، حرفة علمية متخصصة رهنا بالكفاءة الفردية شأن أي عمل تجاري آخر . ولم يكن الطب قد أضحى حرفة فنية متخصصة حتى مطلع العصر الحديث ، ولكنه أُصبح مع منتصف القرن التاسع عشر من أرفع المهن شأنا وأكثرها تقديرا ، وإن ظل كوسيلة للتكسب الاقتصادي ، قائما مثل المحاماة على أسلوب المقاولة أساسا .

وليس بإمكاننا أن نستطرد هنا في هذا المجال الأخاذ والمجهول نسبيا أعني سوسيولوجيا المهن . ولكننا أبرزنا نقطة محددة وهي أن الكتاب المحترفين قد انخرطوا تماما خلال القرن التاسع عشر في تيار المنافسة الاقتصادية كباعة للكلمات وأن كل من كانت حرفتهم الأساسية ممارسة نوع من التفكير والتخطيط عن قصد وروية ـ وقد ازداد عددهم الآن اكثر من أي فترة مضت ـ ضمتهم أكثر وأكثر تيارات المنافسة الاقتصادية الفردية للقرن التاسع عشر . وكان الوعاظ والمعلمون وحدهم الاستثناء ، وإن لم يكونوا جميعا سواء في هذا . إلا أن المثقفين ظلوا مثقفين ، فخورين بذلك ، بل انهم في أكثر المجالات تأثرا بالمنافسة ، ولنقل الصحافة مثلا ، كانوا واعين دائما بقدر من التميز في النظرة عن اولئك الذين يبيعون ويشترون سلعا مادية . وإن النجاح التجاري العظيم ، خاصة ما يتحقق منه في مجالات هامشية مثل السينما في هوليود أو الإعلان أو الدعاية يخلق خاصة في أمريكا المعاصرة انطباعا سيئا لدى الكاتب الناجح مما يدفع به ناحية اليسار .

وفي رأينا أن أهمية هذا التحول في الوضع الاقتصادي ، وإلى حد ما التحول في المكانة الاجتماعية ، للمثقفين في العالم الغربي لا تكمن في الإلقاء بهم في خضم دوامة تجارية مبتذلة بحيث فقدوا الهدوء واستقلال الرأي . فالمثقفون في العالم الغربي لم يعيشوا جميعا على وجه اليقين في أبراج عاجية بمنأى عن غبار وحرارة العالم في أي عصر من العصور . وانما الجديد في العالم الحديث هو العملية التي اكتملت بوضوح خلال القرن التاسع عشر وجعلت المثقفين معتمدين جزئيا في رزقهم على جمهور واسع ، وهو ما حدث بخاصة للكتاب .

ولنا أن نتوقع أن يقود الاعتماد على تقاليد وعادات الغالبية ، جمهرة الكتاب الناجحين إلى إطراء العامة وتملقهم ، وإلى قبولهم للعلاقات الإنسانية كما ألفوها ـ أي يفضي بهم باختصار الى الامتثال والتماثل الاجتماعي . ولا ريب في أن من بين ملايين الملايين من الكلمات المطبوعة ستجد الكثير منها سطرها أصحابها

لا لشيء الا من أجل تسلية الإنسان العادي أو إثارته ، ومساعدته على الهرب ، وتأكيد أهوائه ، ومساندة التسوية الفيكتورية . ومع هذا فإن كل الكتاب الكبار تقريبا وكل من ندرس كتاباتهم كجزء من تراثنا ، وكذلك عدد كبير من الكتاب الذين طواهم النسيان هاجموا الأوضاع على النحو الذي كانت عليه . ولقد كان على الكاتب المسئول عن التحرير في العالم الحديث ، شأنه شأن الواعظ ، أن يقف ضد شيء ما . وهاجم كبار كتاب القرنين التاسع عشر والعشرين البشر متهمينهم بالفشل . ولنتأمل معا كلا من كارلايل وامرسون وثورو وماركس ونيتشه . لقد كان هؤلاء بطبيعة الحال مفكرين سياسيين وأخلاقيين ، ولم يكن بإمكانهم أن يكونوا كذلك دون الاعتقاد بأن بني جلدتهم من البشر على خطأ أو كسالى أو أغبياء أو خبثاء . بل إن الروائيين أنفسهم كانوا كذلك مناضلين من أجل قضية يؤمنون بها ـ ويبدو بعضهم أكثر وضوحا في نضاله هذا حين يجاهر بأنه محلل علمي للسلوك البشري . وهنا نتذكر على الفور كلا من زولا أو دريزر Dreiser [1] .

بيد أننا ننتقل بذلك إلى نقطة ثانية تتعلق بدور المثقفين في العالم الغربي الحديث ، وهي مشكلة أساسية في فرع من فروع علم الاجتماع وإن كان لا يزال أقل تقدما من سوسيولوجيا المهن ـ ونعني به Wissenssoziologie أي سوسيولوجيا أو علم اجتماع المعرفة والتعلم والأفكار . ونحن بحاجة هنا إلى إضافة ملاحظة واحدة فقط عن الوضع الحديث للكاتب الذي يعتمد على سوق شعبية واسعة لترويج سلعة . فالغالب الأعم أن أجزل الأعمال عطاء لمثل هذا الكاتب هي الإساءة إلى عملائه ، أن يقول لهم إنهم حمقى ، خاصة في أمريكا حيث نجد المغفلين من فئة المغفلين السذج booboisie عند مينكين قد اعتادوا على قراءته باستمتاع وتلذذ ، وحيث نجد الاف البابيتيين (أو المقلدين دون فهم لمثل وأخلاقيات الطبقة المتوسطة) يقبلون في شغف على شراء روايته « بابيت » Babbitt لمؤلفه سنكلير لويس ويجعلون منها واحدا من أوسع الكتب رواجا .

وليست لدينا يقينا الوقائع الكافية التي تكشف لنا عن اتجاه المثقفين على مدى ثلاثة آلاف سنة من تاريخ الغرب وموقفهم من نظرة مجتمعاتهم إلى الكون . ولم يتسن لنابعد صوغ تفسير واف أو نظرية شافية عن الدور الاجتماعي للمثقفين . وكل ما لدينا نتف من المعلومات وإرهاصات لنظريات ، تظهر من حين الى آخر بين ثنايا هذا الكتاب . ويمكن القول ان المثقفين كجماعة ، وربما باستثناء الفترة الأولى من الأيام المقدسة للمسيحية ، كانوا واعين تماما بتمايزهم عن جمهرة الناس المحيطين بهم ، أي كان لديهم « وعي طبقي » متميز . والملاحظ في كل العصور بما في ذلك عصور الظلام وقتما كانت الطبقة الحاكمة الجديدة أمية ، بل وحتى في مجتمعات معادية للفكر عن عمد وسبق إصرار كان بعض افراد فئات المثقفين قد وصلوا إلى قمة السلم الاجتماعي . وكان البعض ـ قسيس الريف في العصور الوسطى ، والمعلم في أكثر العصور ـ أدنى إلى القاع من حيث الأجور الحقيقية .

ومع هذا فإن من الصعوبة بمكان صوغ تعميم محكم ولو عن فترة محددة ، ناهيك عن مسار التاريخ الغربي كله ، بشأن اتجاه فئات المثقفين من النظام الرسمي في مجتمعهم . فقد كان هناك متمردون دائما وأبدا عند أعلى القمة ، على الرغم من أننا لا نعرف غير النزر اليسير عنهم في العصور المظلمة . فالتعاقب واضح جلي من أفلاطون إلى الآباء المسيحيين الأوائل ثم ابيلار وويكليف إلى اعداد المتمردين الذين لا حصر لهم في أيامنا هذه . غير أن من المحتمل أن يكون الجانب الأكبر من فئات المثقفين ، وربما الغالبية العظمى ممن تولوا مهام الوعظ والتعليم والخطب والتحرير والتعليق كانوا من الممثلين الملتزمين اجتماعيا ، يدعمون الأوضاع كما هي قائمة ، و محافظين بأبسط معاني الكلمة ، أي دعاة « الحفاظ على الوضع كما هو دون تغيير » . ولا ريب في أن المستمعين إليهم وقراءهم كانوا ملتزمين ومحافظين في سلوكهم ، والا لما تصدينا هنا لدراسة التاريخ الفكري للغرب ـ فلن يكون ثمة غرب . ومن المحتمل حقا أن نجد أكثر قراء الكتابات غير الملتزمة اجتماعيا في الغرب الحديث ، أي قراء الكتابات التي تهاجم النظام الرسمي غير متأثرين الى الحد الذي يجعلهم متمردين . إنهم

يحققون نوعا من التنفيس أو الراحة النفسية مثلما اعتاد أسلافنا التنفيس عما يعتمل في صدورهم من خلال العظات التي يقدمونها عن نار الجحيم .

ومن الواضح على اية حال انه منذ ارهاصات التنوير كان القطاع الخلاق من فئات المثقفين غير قانع بوجه عام بالعالم المحيط به ، قلقا من اجل اصلاحه ، ومؤمنا بامكانية اصلاحه . واتفق فلاسفة القرن الثامن عشر فيما بينهم وان كانت هناك بعض الخلافات حول المناهج ـ اتفقوا على امكانية إنجاز الهدف سريعا ، وأن بالإمكان إعادة بناء المجتمع وفق معايير محددة (معايير الطبيعة والعقل) واضحة بينه للجميع ، بعد استنارتهم . وكشف مثقفو عصر التنوير عن مقتهم لأصحاب الامتيازات من غير المستنيرين ـ القساوسة والنبلاء التقليديين ، وحفنة المثقفين الذين عارضوهم ـ ولكنهم أحبوا ووثقوا في المستنيرين المحرومين من الامتيازات ، أو العامة الذين اعتزموا تدريبهم على حياة المدينة الفاضلة (اليوطوبيا) .

وظل المثقفون الإبداعيون على ثورتهم حتى مستهل القرن التاسع عشر وإن لم يعودوا يشكلون عصبة واحدة متحدة . اتجه البعض في بحثه عن مثل أعلى نحو اليمين ، صوب الدين ، تجاه الارستقراطية القديمة أو المجدّدة ، نحو نوع من السلطة ، من أجل خطة محددة تستهدف جعل الكثرة الغالبة وديعة هادئة . راضية وربما سعيدة أيضا . واتجه البعض الآخر يسارا ، صوب صيغة تعبر عنها اليوم الكلمة التي تثير فزع الرجل التقليدي صاحب الأملاك ـ أعني كلمة الاشتراكية . والأهم من ذلك أنه مع مضي سنوات القرن دخل المثقفون المبدعون اكثر فأكثر في صراع مع فئة من الناس قصدها بالتحديد فلاسفة القرن الثامن عشر فأولوها العناية والرعاية ـ ألا وهي عامة المتعلمين وليسوا مثقفي الطبقة الوسطى . ونبذ كتاب القرن التاسع عشر ممن لا نزال نذكرهم ونقرأ لهم ، أكثر المعايير الواردة في الفصل الأخير مثل معايير التسوية الفكتورية . ويشارك هؤلاء الكتاب بعض مواقف الطبقة الوسطى ، خاصة اقتناعها بأن التقدم

حقيقي وممكن . ويشاركونها على اقل تقدير نظرتها الى التاريخ كعملية وفيض متصل . ولكنهم يمقتون فئات الطبقة الوسطى ، ممن اصطنعوا لهم صفات يسمونهم بها مثل أعداء الثقافة . بل ان هربرت سبنسر الكاتب الذي يمجد انجازات الطبقة الوسطى ـ وهو كاتب يعتبره أهل الفن وعلم الجمال عدوا للفن والثقافة ـ وكتب بحثه الجامع الموسوعي عن القرن التاسع عشر ليس كاتبا ملتزما او انسانا قانعا ، بل كان معارضا قويا لرجال الدين ، ومقتنعا بأن أكثر ما في هذا العالم خطأ . كان سبنسر باختصار يحتج ويتذمر ويشكو مر الشكوى ، ويعجز عن الاستطراد في الوصف أو التحليل طويلا دون شكوى ـ ونادرا ما يمتدح ـ ودون الاعراب عن ضيقه وأساه . لقد أصبح ينتابه الاحساس بالمرارة التي تنتظره من الكتاب الجادين . ولقد كان المثقفون المبدعون خلال القرن التاسع عشر يتقدمون باطراد صوب الوضع الذي بلغوه في امريكا المعاصرة ، حيث نتوقع ان تصبح الشكوى على لسانهم امرا طبيعيا مثلما يتنفسون ، وحيث نتوقع أن نقرأ في أي كتاب جاد عرضا لأوجه الخطأ في كلياتنا ، أو لأزمة الأسرة ، أو لدمار التربة السطحية ، والازمات في العلاقات الدولية ، والنهاية المقبلة لثقافتنا . بل إنك لواجد شكوى بشأن دور المثقف . وحدث منذ سنين أن أصدر الكاتب الفرنسي جوليان بندا كتابا تحت عنوان خيانة المثقفين La trahison des clercs .

اننا نبالغ هنا بطبيعة الحال . فإن العلم أو المعارف التراكمية لا يمكنها في ذاتها ان تمتدح أو تذم ، أن تأمل أو تخشى ، وثمة قدر هام من الكتابات العلمية متاحة الآن . فقد يعمل بعض الفنانين بهدف ادخال السرور أكثر مما يهدفون إلى التحسين والتطوير ، هذا على الرغم من أن القسط الأكبر من الفن قد يأتي في صورة حكم عن العالم . ومع ذلك فاننا لن نجانب الصواب كثيرا حين نعمم فنقول ان اكثر فئات المثقفين إنتاجا وابداعا وخاصة الكتاب منذ الثورة الفرنسية قد نبذوا الجانب الأكبر من أسلوب حياة الطبقات الوسطى في الغرب ، ونبذوا القيم السائدة بين أبناء الطبقة ـ ويجب ألا يغيب عن البال الذين حاكوا وتطلعوا

إلى مكانة الطبقة الوسطى التي كانت تشكل الكتلة الأساسية للطبقة العاملة آنذاك .

هجمات من اليمين :

توخيا للسهولة سنصنف الهجمات ضد الأساليب التقليدية للحياة في القرن التاسع عشر إلى هجمات من اليمين واخرى من اليسار . ولقد نشأ هذان الاصطلاحان عن الممارسة البرلمانية الفرنسية في مطلع القرن ، وذلك عندما عمد المحافظون أو الملكيون إلى الجلوس جماعة واحدة على يمين رئيس المجلس ، وتجمع الدستوريون والاصلاحيون الراديكاليون على يساره . وينطوي هذا الوضع على قدر من الملاءمة الرمزية ، نظرا لأن اليسار في إجماله ينشد دفع المسيرة قدر المستطاع ابتغاء التحقيق الكامل « لمبادىء عام ١٧٧٦ وعام ١٧٨٩ » أي الأهداف الديمقراطية للثورتين الأمريكية والفرنسية ، وينشد اليمين في إجماله إقامة مجتمع أقل ديمقراطية . وطبيعي أن الفوارق البسيطة وذات البعد الواحد التي يوحي بها هذان المصطلحان غير كافية لقياس تعقيدات الرأي حتى في والسياسية . وذلك لأسباب عديدة منها أن المركز الذي نبدأ منه قياس اليمين واليسار ليس نقطة ثابتة واضحة ، إذ ثمة دائما ذلك التوتر الديمقراطي بين المثل العليا للحرية والمساواة التي أشرنا اليها . ثم إن المثل الأعلى للأمن يضيف تعقيدا جديدا . ومع هذا فإن تقسيم الهجمات إلى يسار ويمين ، واعتبار هذا التقسيم وسيلة تقريبية لتصنيف الهجمات ضد الوضع الذي حددنا معالمه في الفصل الأخير ، سيفيد ، خاصة إذا لحظنا أن الخط خط منحن بحيث يمكن إذا امتد أن يشكل دائرة ويلتقي طرفاه ولعل من المثير واللافت للنظر خلال السنوات الأخيرة للجمهورية الفرنسية الثالثة أن نرى كم من المرات اتفق فيها رأي الملكيين والشيوعيين ، وكلاهما يمثل حسب المصطلحات السياسية تطرفا بين اليمين واليسار ، وصوّتوا معا الى جانب قضية بذاتها . لقد كره الطرفان في غيرة وحماس

الاصلاحيين المبتذلين الذين لا ينشدون إحداث تغير ثوري .

أدرك فلاسفة القرن الثامن عشر بالفطرة الغريزية السليمة التي ندرك بها أعداءنا أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية هي العدو فاختصوها بأشد الهجمات وأقساها . ذلك لأننا لو آمنا مثلما آمن جمهرة هؤلاء الفلاسفة بأن الإنسان العادي خيرّ وعاقل بطبيعته فإن النقيض المقابل لذلك هو فكرة الخطيئة الأولى . ولكن الجانب الأكبر من مجموع أفكار التنوير ـ النزعة الطبيعية وإنكارها للغيبيات ، والنزعة المادية ، والإيمان بالتقدم المؤكد هنا على الأرض ، ومقت التقليد والتراث وكراهية التسلسل الطبقي الرسمي ، والايمان بالحرية أو المساواة ، وأحيانا بالحرية والمساواة معا ـ يجد في المسيحية التقليدية المنظمة مجموعة مقابلة من الأفكار المناقضة . وسبق ان لحظنا ان التنوير ذاته يعد بمعنى من المعاني ابن المسيحية . وسوف نرى أن الكنائس بما في ذلك أكثرها محافظة ، والكنيسة الكاثوليكية الرومانية والانجليكانية على سبيل المثال لم ترفض أبدا ان تتكيف جزئيا مع التحولات التي جرت منذ القرن الثامن عشر . وقد نخطيء في الحقيقة إذا انتهينا إلى الصيغة القائلة : إن « المسيحية » و « الروح الحديثة » يمثلان نسقين متقابلين للقيم ينفي احدهما الآخر ولا سبيل لوجودهما معا . ولقد لحظنا في الفصل السابق أن الاختلاف إلى الكنيسة سواء من الكاثوليك أو البروتستانت يشكل أحد عناصر التسوية الفيكتورية . ونخلص من هذا إلى أن المسيحيين لا بد وأن يؤمنوا بالديمقراطية خاصة في الولايات المتحدة حيث الجميع يؤمنون بها فيما عدا قلة نزقة .

ومع هذا قدمت الكنائس الرسمية من حين الى آخر مفكرين كانوا من أشد خصوم الديمقراطية عنادا . ولعل اكثر هؤلاء بلاغة وقدرة وابتعادا عن الواقع هو جوزيف دي ميستر [٢] . وهو من رجال البلاط العاملين في قصر فرساي ، وقد نفته الثورة الفرنسية ، وسعى جاهدا إلى رد رفاقه إلى ما كان يؤمن بأنه الحقائق الخالدة . وهاجم فرنسيس بيكون اعتقادا منه بأنه أحد زارعي الشر في العصر

الحديث ، حين قال تحديدا بإمكانية وجود شيء جديد ونافع . وسوف يشعر الكثيرون بالدهشة والسخط حين يقرأون فقرة مثل الفقرة التالية ، ولكن من المهم أن ندرك أن ثمة في ثقافتنا من لا يزالون يؤمنون بمثل هذه الآراء :ـ

« إن ذات العنوان [الأداة الجديدة] الذي اتخذه (بيكون) لكتابه الأساسي خطأ مثير . فليس ثمة من أداة جديدة يمكن ان نبلغ بها ما كان عسير المنال على اسلافنا . وان ارسطو هو المشرح الأصيل الذي شرّح وبينّ لنا الأداة البشرية . ولا يسع المرء الا أن يبتسم في سخرية ازاء رجل يبشرنا برجلٍ جديد . ولندع هذا التعبير للانجيل . ان الروح الانسانية هي ما كانت دائما . . . ولن يجد انسان في الروح الانسانية اكثر مما حوت . واكبر الكبائر الظن بأنها مسألة ممكنة الحدوث ، انها جهل بالكيفية التي ننظر بها الى أنفسنا . . . . قد تكون هناك بخاصة اكتشافات علمية تعد أدوات ملائمة تماما لاكتمال هذه العلوم : وهكذا كان حساب التفاضل مفيدا للرياضيات مثلما افاد الترس المسنن في صناعة الساعات . أما بالنسبة للفلسفة العقلانية فمن الواضح ان ليس بالامكان اصطناع اداة جديدة ، تماما مثلما لا يوجد شيء كهذا في الفنون الميكانيكية بعامة » .

وأهم أعمال ميستر كتابه المسمى « عن البابا Du Pape » وهو دفاع عن السلطة البابوية ، وعن الاحكام البابوية المعصومة من الخطأ ، وهو بوجه عام دفاع عن نظام سلطوي استبدادي في عالم ظن انه يهوي الى فوضى في العقيدة والممارسة . وكتب يقول « إن النزعة البروتستانتية أو النزعة الفلسفية أو غير ذلك من آلاف النزعات ، وهي كلها نزعات ضالة أو مسرفة بدرجة أو بأخرى ، قد حطت كثيرا من قيمة الحق وانتشار الصدق بين الناس ، ومن ثم فإن الجنس البشري لا يسعه البقاء في هذا الوضع الذي وجد نفسه فيه الآن » . ولكنه بدا واقعيا بما فيه الكفاية إذ لم يأمل في أي إصلاح فجائي وفوري للوضع ، خاصة بين شعوب سارت على هذا النهج طويلا مثل الشعوب الانجلو ساكسونية . ولكنه كان يأمل في تكوين نواة من بعض ذوي الحكمة والمبادىء في البلدان التي لاتزال محافظة على نزعتها

الكاثوليكية ، وأن تتماسك هذه العصبة وتصمد أمـام عاصفـة النزعـة المادية ، والإلحاد والتقدم العلمي ، وتعمل على رد العالم إلى صوابه بعد الانهيار المحتوم .

وهناك اصطلاح طنان يستخدم للقدح عادة ويمكن أن يوصف به ميستر وهو أنه رجل رجعي آمن بأن لا شيء جديدا يمكن أن يكون نافعا ، ولا شيء نافعا يمكن أن يكون جديدا ، وأن التوليفة الكاثوليكية في العصور الوسطى صحيحة لكل زمان. ومع هذا لم يستطع ميستر الإفلات من التاريخ ، ومن ثم نجد على الأقل أسلوبه البلاغي الواضح اللاذع يحمل بصمات القرن الثامـن عشر بصـورة لا تخطئها العين . وأكثر من هذا أنـه في ازدرائـه لأصحـاب النزعـة الانسـانية في عصره ، وفي مقتـه للحماسية العـاطفية يكشف عن سمات للنزعـة السلطـوية الاستبدادية الكاثوليكية ذات الطابع السـاخر والتي كانت تثير ضائقة أصحـاب النفوس الطيبة داخل الكنيسة ذاتها . ولنلاحظ الطريقة التي يعبر بها في فقرته السابقـة عن رأيه زاعما أن من الخير ترك عبـارات مثـل « الإنسـان الجـديد » للإنجيل . علاوة على هذا فإننا لو قرأناه بعناية وحرص ، سيتبين لنا انه يؤمن ببعض الأفكار عن طبيعـة المجتمـع « العضـوية » وعـن القـوة المنقـذة للتقليد والانحياز ، وهي الأفكار التي نجدها عند بيركBurke. ولكن أسلوب ميستر أقل ميلا الى التوفيق من أسلوب بيرك ، كما أنه يترك انطباعا بأن مجتمعه العضـوي الخير أقرب إلى المجتمع الثابت وبصورة متناقضة .

ولا يعدو ميستر في نظر جمهرة الأمريكيين في القرن العشرين أكثر من نموذج شاذ من عالم آخر . ولسوء الحظ فإن أكثر الأمريكيين يجدون نفس القدر من الصعوبة في الفهم المتعاطف لناقد للديمقراطية أكثر عمقا . ونعنـي به الناقـد الايرلنـدي ادموند بيرك . عاش بيرك في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، وأهم كتبه « تأملات في الثورة في فرنسا » الصادر عام ١٧٩٠ . ولكنه من أقدر المفكرين على نقد المعتقدات الأساسية للتنوير ، وظل على مدى القرن التاسع عشر أهم منهل لنوع خاص من المعارضة المحافظة لاتجاهات العصر . وكان بيرك بروتستانتيا ، وانجليكانيا مخلصا ، شب وترعـرع في ظل التأثـير الانجليزي ، وبنـى حياتـه

ومستقبله داخل مجلس العموم البريطاني . وساند قضية المتمردين الأمريكيين من خلال خطب له عكف الكثيرون من الامريكيين على قراءتها طويلا ، ولكنه أكد منذ البداية ما ارتآه مخاطر مدمّرة تنذر بها الثورة الفرنسية ، وقاد منذ البداية حملة فكرية ضد هذه الثورة . وزجت به هذه الخطوة الى خضم صراع عنيف مع مفكري عصره التقدميين . ونظر إليه أكثر الأمريكيين في عصر جيفرسون نظرتهم إلى روح جاهلة . وجدير بالذكر أن كتاب توم بين Tom Paine « حقوق الانسان » كان ردا على بيرك ، ولا يزال الأمريكيون حتى يومنا هذا يرون أن توم بين كان أقوى حجة . ومع هذا فإن بيرك جدير بأن يحظى بالاهتمام بما في ذلك اهتمام الديمقراطيين المخلّص من أبناء اليسار ، ذلك لأنه يبدو في نظر الكثيرين مفكرا قدم تحليلات لبعض العلاقات الإنسانية قمينة بأن نراها تشكل إضافات جيدة لرصيدنا القليل من المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية . ومن العسير أن نستخلص هذه الإضافات من بين اطنابه وبلاغته . علاوة على هذا لا يزال عند بيرك نواة صلبة من الايمان المسيحي الذي لا سبيل إلى ردها إلى المعارف المتراكمة بالمعنى العلمي .

رأى بيرك أن الثورة الفرنسية هي أساسا نتاج طراز معين من المثاليين الذين تربوا على آمال التنوير العظيمة . ولم يذهب بيرك إلى القول بأن كل شيء كان على ما يرام في فرنسا خلال العهد القديم ، وأن فرنسا لم تكن بحاجة الى شيء لاصلاح الحياة السياسية والاجتماعية . لم يكن بيرك من هذا الطراز الرجعي على الرغم من أنه بدا في هجماته التي استمرت بعد أن دهم عصر الارهاب فرنسا مفكرا متزمتا مثل ميستر سواء بسواء. والقاعدة الأساسية التي انطلق منها بيرك في نقده لزعماء الثورة الفرنسية هي أنه بدلا من العمل على اصلاح خلل أو اعادة بناء جدار أو إصلاح سقف أو ما شابه ذلك عمدوا إلى هدم كل البناء ثم أقاموا بدلا منه بناء جديدا وضع خطته معلموهم من الفلاسفة . ولكن المبنى القديم كان البناء الوحيد القائم ، وحتى لو اتفق رأي الناس على إقامة مبنى جديد وفق خطة نظرية وضعها مفكروهم فإن البناء سيستغرق وقتا . بيد أنهم لم يجمعوا على رأي

كهذا في واقع الأمر . وكل ما حدث أن تم هدم البناء هدما كاملا بصورة شاملة . وبقي الشعب الفرنسي في العراء بغير مأوى نهبا للعواصف والأنـواء . وانتهـى الأمر بأن أقيم البناء الجديد بطريقة تشبه الترقيع مستخدمين في ذلك رقعا من مواد قديمة . وفعلوا ذلك مضطرين لأن الناس لا يسعهم الحياة بغير مأوى في العصر الحديث . غير أن البناء القديم الجديد لم يشيده الفلاسفة ، إذ لزم أن يبنيه بنّاء معلّم ، رجل قادر على انجاز ما يشاء ولو عن طريق الاستبداد إذا اقتضى الأمر ـ صفوة القول أن من اقام البناء هو نابليون بونابرت . حقا ان بيرك الذي كتب هذا خلال الفترة من ١٧٨٩ ـ ١٧٩٠ تنبأ بدكتاتور مثل نابليون ، وقد جاء هذا الدكتاتور فعلا واعتلى السلطة في عام ١٧٩٩ .

أخيرا فإن الحديث الذي أسلفناه لا يفي بيرك حقه ولكنه قد يساعد القاريء على تتبع دراساته التحليلية . يبدأ بيرك من نظرة مسيحية تشاؤمية عن الانسان الحيوان والحقيقة انه كان يمقت روسو مقتا شديدا تجاوز مقته لأي إنسان سواه ، ذلك لأنـه هو من بشر بالطبيعـة الخـيرة للانسـان على فطرتـه قبـل ان تفسـده الحضارة . وقد أُطلق على روسو عبارة « سقراط الجمعية الوطنية المخبـول » . ويرى بيرك ان العامة من الناس اذا تركناهم على طبيعتهـم وانصاعـوا لحوافز رغباتهم وشهواتهم فإنهم سينزعون الى التهور والغش والخداع وانتهاك الحرمات والعيش حياة البهائم . بيد أن اكثرهم لا يأتون شيئا من هذا في حياتهم اليومية ، كما ان المجتمع السوي قادر على معالجة المخالفات الاجرامية.ويقدم لنا المجتمع المتحضر صورة مذهلة تبين لنا كيف يتصرف الأشرار « بطبيعتهم » أو بإمكانياتهم تصرف الأخيار ، أو يبدون على الأقل في صورة دمثة . ومن ثم يتعين علينا أن نخلص من هذا إلى أن الصـواب هو نقيض ما قالـه روسـو : انتماء الإنسـان للمجتمع ، وإذعانه للتقليد والأعراف والأهواء والقانون وما شابه ذلك أنقـذه ولـم يدمـره . وإن بيئتـه الاجتماعية والسياسية هي الحائـل بينـه وبـين العماء والفوضى » .

يلزم عن هذا ان على الانسان بالضرورة الا يعمد الى تدمير الجانب الأساسي من التنظيمات والمؤسسات والعلاقات الإنسانية والمنتظمة والتي نطلق عليها عبارة « المجتمع المتحضر » . حقا إن أي انسان نابه متمتع بقدرات سوية يمكنه ان يبتكر ويدير مختلف الأنواع من السبل الجديدة لمعالجة هذه الموضوعات ، وأن يبتكر التحسينات النظرية مما يشكل تطورا وارتقاء حقيقيا حين تؤتي ثمارها . غير أن بيرك يؤمن بضرورة الحذر عند سلوك هذا الطريق ، وأن نعمد إلى استحداث عدد قليل من التغيرات كل مرة ، وأن نتجنب محاولة التغيير الشامل للمجتمع المتحضر . والذي حدث أن الفرنسيين عمدوا في عام ١٧٨٩ إلى الإطاحة التامة بهذا المجتمع برمته ، وسعوا إلى تغيير كل شيء بدءا بنظام الموازين والمقاييس وانتهاء بانتخاب الاساقفة وبنية الحكومة المركزية . وعهدوا بالمهمة إلى رجال الفكر النظري بدلا من الالتزام برأي أهل الخبرة العملية .

ويرجع جزئيا بقاء العامة على طريق التوافق الاجتماعي إلى العادة على الأقل ، وإلى نوع من التوحد العاطفي يصطنعه المرء مع مجتمعه الذي يشعر بأنه جزء منه . ومثل هذا الوجدان ليس بالشيء الذي يمكن افتعاله حسب الطلب ، بل يتعين أن ينمو ببطء وعلى نحو طبيعي . ولعل بيرك لم يدرك قيمة قصة الحرم الجامعي حيث توجد لوحة معلقة على الجدار مكتوب عليها عبارة تقول : « ابتداء من الغد سيكون التقليد المتبع من جانب الطلاب الجدد هو رفع قبعاتهم عند المرور أمام نصب مؤسس الجامعة » . ويرى بيرك أن المجتمع لا يتماسك لسبب عقلي بالمعنى البسيط للكلمة ، ولا بسبب شيء مخطط مرسوم أو شيء مسطور على الورق مثل الدستور ، بل إنه يرى في واقع الأمر أن عبارة « دستور جديد » ليست إلا ضربا من الهراء . وأقصى ما نستطيعه هو إضافة عناصر جديدة إلى دستور قائم ، تماما مثلما نطعم شجرة وفق طريقة عضوية لا ميكانيكية .

وطبيعي أن بيرك لا يستخدم ذات اللغة التي استخدمناها انفا . وإنما استخدم العبارات السائدة في عصره بما في ذلك العبارة المقدسة عبارة « العقد

الاجتماعي » . ولكن جدير بنا أن نلحظ الصورة المختلفة للغاية التي يشدد بها على هذا المفهوم . ونحن هنا لم نعد نتعامل بأسلوب لوك أو بنتام في حساب المصالح ، بل نتعامل مع مفاهيم مستمدة بوضوح من التراث المسيحي في العصر الوسيط .

« حقا : المجتمع عقد . وان العقود الثانوية الخاصة بموضوعات ذات اهتمام عرضي يمكن التحلل منها حسب الهوى . غير أن الدولة ينبغي ألا تنظر إليها كأنها ليست أفضل من اتفاق شركة تجارية للاتجار في الفلفل الأسود أو البن أو الأقمشة أو التبغ أو غير ذلك من سلع وأمور لا تحظى باهتمام كبير لائق ، أو تحظى باهتمام وقتي عابر ، ويمكن التحلل منه حسب هوى أطراف العقد . وإنما يتعين النظر إليها نظرة أكثر توقيرا وإجلالا . ذلك لأنها ليست شركة في أمور تفيد فقط من أجل الوجود الحيواني الوقتي الزائل . إنها شركة في كل العلوم ، وشركة في كل الفنون ، وشركة في كل فضيلة من الفضائل وفي كل عناصر الكمال . ونظرا لأن الغايات المتوخاة من قبل هذه الشركة لا يمكن تحققها على مدى أجيال طويلة ، فإن هذه الشركة تصبح قائمة ليس فقط بين الأحياء ، بل بين الأحياء والموتى ومن سيولدون . وان كل عقد خاص بكل دولة على حدة ليس إلا بندا من العقد الأولى الأعظم للمجتمع الخالد ، يربط الطبيعة الدنيا بالطبيعة الأرقى ، ويصل الدنيا بالآخرة ، وفق ناموس ثابت أقره عهد لا سبيل إلى انتهاكه بنظم الطبائع المادية والمعنوية كلا في مكانه اللائق المحدد » .

ولعل من المناسب أن نورد فقرة أخرى تكشف لنا كيف تناول بيرك عبارة التنوير الشهيرة « حقوق الإنسان » وكيف ربط بينها وبين التوافق الاجتماعي مع المفاهيم التقليدية عن السلطة والتفاوت الاجتماعي .

« لم تنشأ الحكومة بمقتضى حقوق طبيعية ، يمكن أن تكون ، وهي بالفعل ، مستقلة عنها تماما ، وقائمة بوضوح أكبر وبدرجة أعلى من الكمال المجرد . بيد أن كمالها المجرد هو عيبها العملي إنهم حين يكون لهم الحق في كل شيء فإنهم يطلبون كل شيء . والحكومة ابتكار من بنات الحكمة البشرية استهدف الوفاء

بمطالب البشر . ومن حق الناس الوفاء بهذه المطالب بفضل هذه الحكمة . ونذكر من بين هذه المطالب ، خارج المجتمع المدني ، مطلب فرض قيود كافية على الأهواء . والمجتمع لا يتطلب فقط تقييد أهواء الأفراد وكبحها ، بل يقتضي أن يمتد هذا التقييد ليشمل أهواء الجماهير والجماعة والأفراد . وينبغي العمل دائما على مقاومة نوازع وأهواء الناس والتحكم في إراداتهم ، وإخضاع شهواتهم . ولا يتأتى هذا إلا عن طريق سلطة صادرة عنهم ومن بينهم ، وألا تخضع عند أداء مهمتها لتلك الإرادة أو تلك الأهواء التي يتعين عليها بحكم وظيفتها كبح لجامها وضبطها . وحسب هذا المعنى يلزم عند الحديث عن حقوق الناس أن نشير الى كل من القيود المفروضة عليهم مثلما نشير إلى حرياتهم . ولكن حيث إن الحريات والقيود تتغير بتغير الأزمنة والظروف ، وتسمح بتعديلات لانهائية ، فليس من الممكن تحديدها وفق أي قاعدة مجردة ، وليس ثمة ما هو أسخف من مناقشتها انطلاقا من هذا المبدأ . »

وما حدث في فرنسا ، في رأي بيرك ، هو أن الحمقى ، وإن حسنت نواياهم ، وجدوا فرصتهم في الأزمة المالية التي أفضت إلى دعوة مجلس الطبقات لمحاولة هدم المجتمع الفرنسي القديم ، ونجحوا في تدمير الجانب الأعظم منه . وبعد أن أصبح الإنسان الفرنسي العادي عاجزا عن الركون إلى السبل القديمة المستقرة منذ زمان أحس بالإحباط وبفقدان التوازن . وكان عصر الإرهاب هو النتيجة الطبيعية لمحاولة إحداث تغيرات ضخمة في المجتمع .

بيد أن بيرك لم يكن رجعيا . إذ كان يؤمن حقا وفعلا بإمكانية ، بل وبضرورة ، الجديد وبما يأتي وليد التجربة . إنه يدعو « إلى الإصلاح من أجل المحافظة » . وتبدو إصلاحاته المقترحة بمثابة بدائل مؤقتة في نظر الراديكاليين المتعجلين من أمثال توم بين وروبرت أوين . والشيء اليقيني أن المزاج الإصلاحي الأصيل لا بد أن يجد بيرك متجمد العواطف . ذلك لأنه في جوهره إنسان متشائم . إنه لا يؤمن بأن الناس جميعا يمكنهم أن يبلغوا السعادة هنا على ظهر الأرض . ويصوغ اعتراضاته على التخطيط العقلاني لدعاة التنوير في

القرن الثامن عشر في عبرات تعد سمة مميزة لما يسمى « الإحياء الرومانسي » - وفي ضوء الطبيعة العضوية للجماعات البشرية (مقابل الطبيعة الميكانيكية) ، وفي ضوء التقليد والعاطفة بل والأهواء ، وهي كلمة تعادل كلمة الخطيئة تقريبا في نظر فلاسفة القرن الثامن عشر . وتكمن وراء هذا كله مسميات أقدم لمجموعة من المشاعر القديمة خاصة مشاعر أغسطين وتوما الأكويني .

وثمة مفكر مسيحي آخر تلزم الإشارة إليه . ونعني به الكاردينال نيومان . وهو أحد أساتذة أكسفورد الذي أصبح شخصية مرموقة في حركة الأحياء الانجليكانية للكنيسة الرسمية إبان القرن التاسع عشر والمعروفة باسم « حركة اكسفورد » . وكان نيومان في شبابه حساسا ، خياليا ، أدرك بحدة الحاجة إلى اليقين والسلطة . وقد ظل قلقاً لا يرضيه شيء حتى تحول في عام ١٨٤٥ إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية .والحقيقة أن نيومان مثله كمثل ميستر وبيرك وكل المسيحيين المحافظين ، وجد عدوه متمثلا في فلسفة التنوير ، على الرغم من أنه مع منتصف القرن التاسع عشر استخدم كلمة « الليبرالية » للدلالة على مجموع الأفكار التي يمقتها .

« وأعني بالليبرالية حرية الفكر الزائفة ، أو ممارسة الفكر على موضوعات يعجز الفكر فيها ، بحكم تكوين العقل البشري ، عن بلوغ أي نتيجة موفقة ، ومن ثم يكون في غير موضعه الصحيح . . . . . . (إن الليبرالية) تزعم أن أي مبدأ أو قاعدة موحى بها لا تقف على قدميها أمام النتائج العلمية . ومن ثم على سبيل المثال يمكن للاقتصاد السياسي أن يعكس حدود الله بشأن الفقر والأثرياء ، أو أن مذهبا أخلاقيا قد يعلمنا أن أسمى وضع للجسد ضروري لبلوغ أسمى حالة للعقل . . . . « (وأن) هناك حقا للحكم الذاتي : بمعنى أنه لا توجد سلطة قائمة على الأرض أهل للتدخل في حرية الأفراد من أجل إعمال الفكر وإصدار الأحكام لأنفسهم بشأن الكتاب المقدس وما احتواه ، كما يحلو لهم كثيرا أن يقولوا . ولهذا فإن المؤسسات الدينية على سبيل المثال التي تستلزم اعتمادا هي مؤسسات مناقضة للمسيحية . . . . . . (وتؤمن الليبرالية) بأن لا وجود لشيء

اسمه الضمير القومي أو ضمير الدولة . . . . (وأن) المنفعة والفائدة هما معيار الواجب السياسي . . . . . . وأن السلطة المدنية يمكنها أن تصادر ممتلكات الكنيسة دون أن أن يمثل ذلك انتهاكا لحرمتها . . . . . . و (أن) الشعب هو مصدر السلطة للمشروع . . . . و(أن) الفضيلة وليدة المعرفة ، والرذيلة وليدة الجهل . ومن ثم فإن التعليم والصحف والمجلات الدورية ، والسفر بالقاطرات ، وتهوية الأماكن ، والمجاري وغير ذلك من فنون الحياة ، إذا ما أنجزناها على الوجه الأكمل ، فإنها تفيد لكي يستشعر السكان سموا أخلاقيا وسعادة نفسية » .

ولكن أهمية نيومان في نظرنا لا تكمن في هجماته ضد الليبرالية ، ولا حتى في حماسه العاطفي العميق للمسيحية التقليدية بقدر ما تكمن أساسا في جهوده المدهشة التي بذلها كما هو واضح من أجل التوفيق بين فكره وبين روح العصر الفكتوري . وأحرى بنا ألا نسيء فهم ذلك . فإننا لا نجد إنسانا سعى إلى مسايرة السلطة والرأي العام ابتغاء تحقيق مصالحه مثلما فعل نيومان . ونحن على يقين من أنه في الغالب الأعم لم يبذل جهدا واعيا ليخط رسالة في عبارات يمكن أن تحرف معانيها . بل كان إنسانا شديد الذكاء ، مدركا غاية الإدراك لكل ما يدور حوله ، وربما كان كذلك وإلى حد كبير أكثر من بريطاني فلم يأخذ الموقف العقائدي الصريح الذي أخذه ميستر حين قال لا خير فيا هو جديد ، ولا شيء جديد ممكن الحدوث . ويمضي نيومان في كتابه « مقال في تطور العقيدة المسيحية » (١٨٤٥) مستطردا إلى حد التأكيد على أن المسيحية لا بد وأن تتغير وتنمو وتتطور لسبب محدد هو أنها صادقة أصيلة في صورتها التقليدية المقدسة . وينأى بنفسه تماما عن أي موقف نسبي تماما : بقدر ما أن الكنيسة مؤسسة إلهية ، بقدر ما هي بطبيعة الحال كاملة وأسمى من أي تغيير . ولكن بقدر ما هي مؤسسة بشرية هنا على ظهر الأرض فلا بد وأن تتغير ، ذلك لأن هذه هي طبيعة الحياة . « إن لها شأنا آخر في العالم العلوي ، أما هنا في العالم الأدنى فإن الحياة تعني التغير ، وبلوغ الكمال يعني التعرض للتغير كثيراً » .

وليس كل تغير خيرا ـ ويؤمن نيومان أن مثل هذا الاعتقاد أحد الأخطاء الكبرى عند الليبراليين . ويتعين أن نميز بين التطور وبين الفساد . ذلك لأن الحياة التي تضم أمل التطور ، تضم أيضاً خطر الفساد . وليس بالإمكان الاستعانة باختيار علمي بسيط يستطيع ان يقول لنا متى يكون التغير صالحا أم طالحا ، تطورا ونموا أم فسادا . ويجب أن نركز في هذا على ما سماه نيومان بحاستنا الاستنتاجية . وقد طور هذه الفكرة في كتابه « قواعد التصديق Grammar of Assent (١٨٧٠) . وتمثل هذه الفكرة إحدى الإرهاصات الأولى لمبدأ معاداة العقل الذي سنتناوله بالدراسة في الفصل التالي . والخلاصة أن نيومان ينشد تفسيرا نفسيا (أو تبريرا إن شئت) للاعتقاد الذي يتجاوز معايير الصدق التي يقرنها إنسان العصر الحديث بالعلم الطبيعي ، وربما يقرنها بالحس السليم . وليس من الإنصاف الزعم بأن الحاسة الاستنتاجية عند نيومان هي في جوهرها وأساسها « إرادة الاعتقاد » البرجماتية الشهيرة عند وليام جيمس . فإن نيومان لا يقول يقينا إن علينا أن نعتقد فيما نريد أن نعتقد فيه . ولكنه يؤكد على أن الحياة الإنسانية الكاملة على هذه الأرض لا بد وأن تسترشد بشيء يتجاوز أفكار الصدق التي يسترشد بها العالم التجريبي في معمله ، وأن هذا الشيء هو مزيج مما نسميه نحن الأمريكيين « الحس الباطني » و « الخبرة » مع الحساسية الجمالية ، والحساسية الأخلاقية ، والخبرة الواقعية بالمشكلات العملية . والمعرفة التي نبلغها عن طريق الحاسة الاستنتاجية هي بالنسبة للمعرفة التي نبلغها عن طريق المنطق البحت أشبه بسلك توصيل سميك متعدد الأفرع بالنسبة لسلك توصيل من الصلب ذي فرع واحد ، كل منهما قوي متين ، ولكن أحدهما بسيط التكوين مؤلف من سبيكة واحدة . وتختلف الحاسة الاستنتاجية باختلاف الأفراد . وهي أقوى عندهم غالبا في الموضوعات الجمالية عنها في الموضوعات الأخلاقية على سبيل المثال . إذ لا يوجد معيار كلي شامل لمثل هذه الموضوعات على نحو ما نجد في المنطق عند تطبيقه على العلوم ، ولا سبيل لإثبات حقيقة جمالية أو أخلاقية عند من يمتلك حاسة استنتاجية قاصرة أو غير مدربة . وليس معنى هذا عدم وجود حقيقة ما في هذه الموضوعات ، بل على العكس فإن الرأي

العام للبشرية على مدى العصور لم يكن ساخرا أو متشككا في هذه الموضوعات الخاصة بأحكام القيم ، ولكنه سلم بوجود قديسين وفنانين وحكماء كلما واجه هذه الحقيقة . ونحن لن نحس أن أحكامنا عن القيم دون الصواب وأدنى مرتبة من أحكام العالم إلا إذا توقعنا أن الحقائق المسيحية كما نجدها بين الناس في الحياة ، إنما هي حقائق كاملة ، مطلقة ، ثابتة لا تتغير ، أي إلا إذا كنا جامدين عقائديا حيثما تكون العقائد الجامدة غير ملائمة .

وإن ممارسة نيومان الذاتية للحاسة الاستنتاجية قادته في اتجاه السياسة المحافظة ، وفي اتجاه دعم النظام القائم للعلاقات الاجتماعية والسياسيئة . غير أن القاعدة النظرية التي استخلصها هي من أفضل القواعد التي ترتكز عليها النزعة الكاثوليكية الليبرالية ، وهي المحاولة الواعية التي تستهدف ملاءمة الاتجاهات أو المواقف المسيحية بقدر كبير مع الديمقراطية ابتغاء قبول أكبر لبعض أهداف التنوير .

لقد وقع اختيارنا على كل من ميستر وبيرك ونيومان كأمثلة لمفكرين شنوا هجومهم ضد معتقدات التنوير التفاؤلية العقلانية انطلاقا من النظرة المسيحية التقليدية إلى الكون والنفس . ومن العسير بطبيعة الحال رسم خط فاصل بين رجال هذا شأنهم وبين غيرهم من المحافظين انصبت اهتماماتهم على شئون دنيوية أكثر منها دينية.وقد ترتب على ذلك أن جمهرة المحافظين هم على أقل تقدير مسيحيون في الظاهر نظرا لأن المسيحية هي العقيدة الرسمية عند الغرب . وثمة حقا هجمات ضد الدينقراطية من اليمين ، أي من المواقع السلطوية الاستبدادية أو الشمولية الجديدة « وهي ليست مسيحية أو تقليدية في حقيقتها . وسوف نعرض لها بعد قليل . وشهدت هذه المواقع أعظم تطور لها خلال القرن العشرين ، وإن امتدت جذورها إلى القرن التاسع عشر . والملاحظ أن أهم معارضة فكرية صدرت خلال القرن التاسع عشر عن مفكرين دعوا إلى العودة أو الردة إلى شيء أفضل وسائد في الوقت ذاته هنا على الأرض . وعملوا أساسا على المقابلة بين الديمقراطية وبين الارستقراطية ، وحكم الحكماء والأخيار والتقليد

الكلاسيكي للسادة الإغريق أو الرومان على النحو الذي ظهر به معدلا في التطبيق المسيحي والإقطاعي فيما بعد .

وليس بوسعنا هنا محاولة تقديم معالجة منهجية لمثل هؤلاء المفكرين الذين يختلفون عن رجال من أمثال بيرك في اهتماماتهم الأساسية . إذ كان اكثرهم ، مع مطلع القرن التاسع عشر ، مقتنعا بحتمية قيام شكل ما من أشكال الحكم الشعبي في الغرب ، وكان اهتمامهم الرئيسي على ما يبدو هو توفير بعض الميزات (غير موهبة جمع المال أو السيطرة على الجماهير) للمجتمع الديمقراطي المقبل .

ويمكن بمعنى ما القول إن اثنين من كبار المفكرين السياسيين جرت العادة على تصنيفهما ضمن « الليبراليين » يمكن ان يدخلا في عداد هذه الفئة ، وهما جون مل والكسيس دي توكفيل . لقد كان الشيء الذي يؤرق مل بشدة هو خطر « استبداد الأغلبية » ، وكان معنيا بموضوع التمثيل النسبي وبموضوعات أخرى ابتغاء صون وحماية حرية الأقليات . وكان توكفيل نبيلا فرنسيا مثقفا ، قصد الولايات المتحدة في مطلع القرن التاسع عشر لدراسة نظم السجون فيها ، ثم عاد الى وطنه ليكتب إحدى دراساته الكلاسيكية عن المجتمع الأميركي : « الديمقراطية في أمريكا » (١٨٣٥ ـ ١٨٤٠) ويعتبر الكتاب بحق أحد الكتب الأثيرة لدينا نحن الأمريكيين باعتباره بصورة ما نتاج مفكر ليبرالي . بيد أن توكفيل أرّقته بعض مشكلاتنا منها إيثارنا للمساواة على الحرية ، وارتيابنا في الدماثة والامتياز الفكري والروحي ، والخطر الذي يتهدد مستقبل الإنسان الغربي بسبب قوة أمريكا وبأسها الشديد ، ولا مبالاتها أو إن شئت الدقة عزوفها عن الامتيازات التقليدية للسادة الكلاسيكيين . لقد كان أرستقراطيا كريما ، أذهلته آمال الأمريكيين في بلوغ الكمال الغيري ، وأحس بالنفور من نزعة المساواة البالغة أقصاها ، وضاق بإيماننا بأن الغالبية على حق دائما . ولكنه تنبأ بعظمة أمريكا مستقبلا ـ وتنبأ في فقرة تتميز ببصيرة مذهلة بالصراع الدائر بيننا وبين روسيا . وساورته مخاوف من أن نتمادى في غمرة العظمة ونعلي من قدر

الغايات المادية على الروحية ، وإن لم يفته إدراك الجانب النبيل من « الحلم الأمريكي » ، ولا نلمس عنده نغمة الاستعلاء على عكس كثيرين من المعلقين الأوروبيين .

وثمة كاتب انجليزي آخر جاء في مرحلة متأخرة عنهما وهو سير هنري مين Henry Maine وقد أعرب بجلاء كبير عن الريبة الأرستقراطية في الديمقراطية . وتكاد تبلغ الريبة حد الخوف والفزع في كتابه « الحكومة الشعبية » (١٨٨٥) . ومين مؤرخ محترف ، وقد تخصص في التاريخ التشريعي القديم ، وله أعمال كثيرة ذات صلة بعلم الأنثروبولوجيا . غير أن دراسته أقنعته بأن مسار تطور النوع الإنساني ، الذي بلغ ذروته في الإنسان الغربي ، والذي بدأ بالارتباط الأولي للمرء بالتزامات محددة ، لا يفضي بطريقة واعية أو إرادية إلى الحرية الحديثة للفرد التي تتيح له أن يقرر لنفسه ماذا يفعل وماذا يكون . وعبر مين عن ذلك بجملته الشهيرة عن تقدم الإنسان من « الوضع إلى العقد » . وإن ما أزعجه في ثمانينات القرن التاسع عشر مظاهر نشاط النقابات في بريطانيا ، وتشريعات الضمان الاجتماعي في ألمانيا ، وانتشار الدعاية الاشتراكية في كل مكان ، حتى إن بعض الناس آثروا الأمن على الحرية ، وأمان الوضع الاجتماعي على مخاطر الحرية التعاقدية . ويعتبر مين من أوائل كتاب الغرب الكبار الذين استخدموا بعض أفكار القرن الثامن عشر عن الحرية الإنسانية كدفاع عن الوضع القائم . ويمثل مين السياسي المحافظ في ثمانينات القرن التاسع عشر الذي يعظ بما كان يعظ به السياسي الراديكالي في ثمانينات القرن الثامن عشر . فمبدأ حرية العمل الذي كان فيما مضى خطرا يتهدد النظام التجاري الرسمي ، أصبح الآن مهددا من جانب الاشتراكية ، وتحول إلى مبدأ محافظ تلتزم به الطبقة الوسطى الرأسمالية . وليس في هذا تناقض في واقع الأمر . فالمجتمع في تحول متصل وكل التحولات الناجحة التي شهدها المجتمع في الماضي تندمج في بنية المجتمع لتصبح جزءا منه . وإذا اطرد تحول المجتمع واستمر في تغيره مثلما حدث للمجتمع الغربي تحديدا ، فإن أنصار التحولات الاجتماعية الجديدة سيجدون أنفسهم في موقف

المعارضة لما كان يوما ما تحولا راديكاليا . لقد طالب توم بين في علم ١٧٩٠ بحكومة مقلة في سيادتها ، مقتصدة في نفقاتها ، حتى تدع الطبيعة تأخذ مسارها النافع ، وإذا طالبنا بهذا اليوم ونحن في القرن العشرين سنكون من الحرس القديم للحزب الجمهوري ولن نكون راديكاليين مثل ما كان توم بين .

ومثلما بدا لنا نيومان أحكم من ميستر لأنه اجتهد لفهم وقائع التحول الاجتماعي ، كذلك سنجد فريقا آخر من المحافظين يبدو في صورة أحكم من مين وغيره من السادة المذعورين . وهؤلاء هم الديمقراطيون المحافظون كما ظهروا في أحسن صورهم في انجلترا التى أسبغت عليهم هذه الصفة وليس مناط الأمر بالدقة هو أن الديمقراطيين المحافظين عمليون أكثر من المحافظين الصرحاء . حقا فعلى الرغم من أنهم وجدوا في بنيامين دزرائيلي رجلا عمليا تماما أهله ذلك لاعتلاء منصب رئيس الوزراء ، إلا أنهم في الغالب الأعم مثاليون خلص ، ويسودهم طابع المفكرين النظريين من أمثال الشاعر كولريج ، وطابع رجال الدين من أمثال ف.د موريس . وهم في الغالب واعون بأنفسهم تماما كمسيحيين ويرتضون أحيانا وصفهم « بالاشتراكيين المسيحيين » . ويشاركون بيرك رأيه في أن غالبية الناس عاجزة عن توجيه أنفسهم في إطار الحرية إلى الحياة الطيبة ، أي يرون باختصار أن الناس قطيع أغنام بحاجة إلى رعاة . وفي رأيهم أن الثورة الصناعية وأفكار التنوير الزائفة عن المساواة أفضت الى ظهور رعاة فاسدين ـ أصحاب مصانع وسياسين ومشاغبين وصحفيين . إن الناس بحاجة إلى رعاة صالحين يكفلون قيام مراقبي الحكومة بوظائفهم في الحفاظ على نظافة المصانع وملاءمتها صحيا ، وتطبيق الضمان الاجتماعي على العمال ، وسير كل الأمور في مجراها على ما يرام . وهؤلاء الرعاة الصالحون هم قادة الشعب الطبيعيون وهم مرة أخرى المتعلمون ذوو الأصل والمحتد الكريم ، والسادة التقليديون .

والمبدأ الأثير لدى الديمقراطيين المحافظين ـ ومبرر الشطر الأول من اسمهم ـ هو أن الناس إذا تهيأت لهم فعلا فرصة الاختيار الحر ، وحين تكون الصحافة

المدارس وكل وسائل الرأي العام مفتوحة لكل وجهات النظر على اختلافها ، اذن ففي مثل هذه الظروف الحرة يصبح الناس عن طواعية ومن خلال الإقتراع الحر ، قادرين على اختيار الرعاة الصالحين ، أصحاب المواهب والدربة الأكفاء لتسيير دفة الأمور بحكمة . ويستطردون في دفاعهم قائلين إن الحكماء الأخيار حقا يتهددهم في الغرب خلال القرن التاسع عسر خطر غياب الصراع : فهم خارج الحلبة السياسية وقد تركوها للديماجوجيين والاشتراكيين والدهماء . ولو أنهم مضوا في طريقهم في مقدمة الناس والحق معهم ، فإن الناس سيعتبرونهم زعماءهم المخلصين .

واعترض الديمقراطيون المحافظون على رفض المجتمع وتكالبه المبتذل على جمع المال ، وقسوته الفظة في سبيل ذلك . واعترض أكثرهم كذلك على قبح العصر . بيد أن أولئك الذين انصب اهتمامهم خلال القرن التاسع عشر على المسائل الجمالية جديرون بأن نخصص كلمة موجزة عنهم . وليس من اليسير تماما تصنيفهم على أساس قبولهم أو رفضهم للتنوير . وان بعض أصحاب العقلية المرهفة منهم ، مثل الانجليزي وليم موريس تسموا بالاشتراكيين ، ودفعوا بأن مشكلة الديمقراطية هي أنها غير متاحة بالقدر الكافي ، ولم تمض إلى المدى الكافي ، وأنها خلقت حول العامة من الرجال والنساء بيئة جديدة رديئة وأن علينا أن نغير تلك البيئة ونهيء الفرصة لانطلاق الحكمة والخير الطبيعيين للجماهير . ولكن لعل جون رسكين الذي سمى نفسه محافظا ، خير مثال على هذا النموذج .

تأسست في أكسفورد في أواخر القرن التاسع عشر كلية تحمل اسم هذا « المحافظ » رسكين بهدف إتاحة الفرصة أمام أبناء العمال الموهوبين للدراسة في تلك الجامعة المخصصة للطبقات الحاكمة . ومضت سنوات وكلية رسكين مركز المعارضة للحزب المحافظ أو « التوري » القائم . وإنه لمن العسير حقا أن نفرز ونصنف الضروب المختلفة للمعارضة السياسية والأخلاقية للأمور القائمة في

القرن التاسع عشر . ولم يكن من الإنصاف في شيء إدراج اسم رسكين ضمن أولئك الذين تركزت مشاعر المعارضة عندهم لعصرهم على الموضوعات الجمالية . فإن اهتمامه الأساسي متمثل على ما يبدو في مقت المتكالبين على جمع المال ، ومقت أولئك الذين يقيسون النجاح في ضوء النجاح المادي ، ويقيمون الأمجاد في مجتمع قائم على المنافسة المبتذلة وهو هنا يشبه كثيرا كارلايل ، ويوشك أحيانا كثيرة مثل كارلايل على البحث عن قائد ينتشلنا من مستنقع المادية هذا . ويمكن الحكم على نزعته النقدية الاجتماعية الجمالية استنادا إلى عبارتين اقتبسناهما منه « لا ثروة إلا الحياة » و« الحياة هي اقتناء الشجاع الباسل لما هو قيم نفيس » .

وأجمع النقاد الجماليون لثقافة القرن التاسع عشر الديمقراطية على شيء واحد على الأقل هو أن هذه الثقافة أنتجت أشياء « زهيدة غثة » كثيرة ، وعلى أن الآلة وأدت كل لذة في العمل الإبداعي كتلك اللذة التي كان يستشعرها الحرفي في الماضي في عمله عادة ، وأنها جعلت العمل عبئا لا سبيل إلى التخفف منه ، وأنها سمّمت كل شيء بما في ذلك وقت فراغ العامل إذ لم تخلف له سوى نتاج وفير متوسط الجودة حتى عند اللهو والتسلية . ولم يتفق رأي هؤلاء النقاد على المخرج من هذا ، وإن ذهب أكثرهم إلى أن القلة الصالحة التي لم تفسد ، أولئك الذين على شاكلتهم ولا يزالون يعرفون الجميل والخير ، لا بد بوسيلة أو بأخرى أن يتصدروا المسيرة وتكون لهم الريادة وينشئون هنا وهناك خلايا صغيرة تمثل الجمال والحكمة . وكان القرن التاسع عشر قرن التجارب الاجتماعية الصغيرة العظيم والمجتمعات المثالية التي تستهدف إثبات أن بيئة اجتماعية بذاتها ستصلح المنحرفين . ولا يزال المجال رحبا في الولايات المتحدة ، وهذا هو سبب قيام مجتمعات كثيرة من هذا النوع هناك نذكر منها بروك فارم في ماساشوسيتس ، والفلانكس في نيوجيرسي ومجتمع النيوهارموني في إنديانا [٣] ـ والقائمة طويلة تمثل بيانا ساحرا زاخرا بالآمال والعثرات الإنسانية . وأسس موريس العديد من المحال للأعمال اليدوية ، ودأب على تقديم عظاته المخلصة لجماعات صغيرة من المؤمنين به ، وألف يوطوبيا اتخذ لها عنوان « أخبار من اللامكان » (١٨٩١)

تحكي لنا كيف تخلص الناس من الآلات والمدن الكبيرة القبيحة . وعادوا من جديد ليعيشوا فوق أراض خضراء تسر الناظرين تزخر بالفنون والحرف .

وإنك لواجد دون ريب في تصنيفنا هذا لخصوم الديمقراطية الجماليين أعظم تركز من المهوسين أولئك الذين يستبد بروؤسهم تصور واحد للجنة الدنيوية ، وهو ذات النوع من المتعصبين الذين تألفت منهم في القرن السادس عشر طوائف عديدة جامحة . وأثاروا أحيانا حفيظة البرجوازية المستقرة إثارة لا تتناسب مع أهميتهم . ولم يكن موريس أو راسكين ، ولم يكن الاشتراكيون الطوباويون أصحاب المجتمعات الصغيرة ، بل الماركسيون هم الذين أقلقوا فعلا مضاجع أعداء الثقافة في أبراجهم الصغيرة . ومع هذا فمن غير المجدي أن نصرف النظر عن النقد الجمالي للديمقراطية باستخفاف . لقد كانت أحياء الفقراء في مانشستر أو ليفربول ، وأكشاك بيع الشطائر ، ومحطات البنزين والفنادق الصغيرة القائمة على الطرق ، والاكواخ الفقيرة التي تحد طرق السيارات السريعة الأمريكية ، كانت هذه كلها من أقبح ما سيد الإنسان على الأرض . ولو كان ثمة تقدم حقيقي إذن لزال ، أو قلّ ، هذا القبح . علاوة على هذا فإن هؤلاء النقاد ، وإن بدا معظمهم غير عمليين وتنقصهم الصلابة فقد صبوا اهتمامهم على جوانب المشكلة الهامة للغاية والخاصة بحوافز العمل ومردوداته في المجتمع الحديث . ونزع الفكر الرأسمالي والاشتراكي على السواء ، ولا يزالان ينزعان ، إلى النظر إلى مشكلة العمل وحدها مستقلة في ضوء الأجور ، والفعالية الإنتاجية بالمعنى الفني لتنظيم المؤسسة الصناعية . ولكن رجالا من أمثال موريس ، أو المفكر الاشتراكي الطوباوي فورير ، فهموا الأمر على نحو أفضل وإن كانت تنقصهما الخبرة العملية . لقد أشارا إلى أن مشكلة جعل الناس يؤدون العمل الضروري للمجتمع هي مشكلة إنسانية تماما ومعقدة ، وليست مجرد مشكلة نقود قلت أم كثرت أو اقتراحات فعالة . وأوضحا أن الناس لا تنزع إلى الملل ، وإنما يؤثرون الشعور بأنهم يعملون شيئا مفيدا أو على الأقل جميلاً ، وأن لهم شرف العمل وكبرياءه ويستشعرون متعة الانضمام إلى فريق عامل منتج .

ويبدي موريس في كتابه « أخبار من اللامكان » ملاحظة الغريب الذي سار في غابة كيسنجتون الرائعة والتي بها ضاحية قبيحة من ضواحي لندن ، وقد رأى فيها فرقا من الشباب القوي المثابر وارتسمت على الوجوه أمارات البهجة وهم يحفرون خنادق في الأرض . وقال له الدليل الذي يصحبه إنهم يستمتعون بالمنافسة على حفر الخنادق . وحين أبدى الغريب دهشته ، أشار الدليل إلى أنه يعرف أن طلابا كانوا يتبارون في التجديف في مراكب ذات ثمانية مجاديف من جامعتي اكسفورد وكيمبرج في القرن التاسع عشر كانوا يلاقون أشق الأعمال البدنية والسعادة تغمر نفوسهم . وقد يبدو لنا هذا الحديث أشبه بعظة عاطفية ساذجة . ولكننا إذا تأملنا سندرك أن كم « الجهد » الذي يبذله بحار واحد من أبناء الكلية ، أو الذي يبذله فريق كرة قدم كاف لإقامة مشروع إسكان . وليس ثمة سحر قادر على أن يحيل العمل إلى رياضة ، ولم يسع موريس إلى إقناعنا بذلك . ولكن هناك مشكلة حقيقية خاصة باستخدام طاقات البشر وفق وسائل فعالة ونافعة اجتماعيا .

وقد تدفع بحجة قوية تقضي بأن نقاد الديمقراطية الذين عنينا بالحديث عنهم في هذا الفصل كلهم من أصحاب الاهتمامات التاريخية والفكرية الخالصة (وهو ليس بالأمر الهين) غير أنهم في واقع الأمر لم يؤثروا تأثيرا كبيرا على العالم الذي نعيش فيه . والحقيقة أن أقوى الهجمات أثرا ضد الديمقراطية صدرت عن قاعدة أخرى غير قاعدة المسيحية أو المثال الكلاسيكي للجمال والخير . وحدث أحيانا أن اتجهوا إلى هذه السمة الموروثة أو تلك في تقاليدنا الغربية. غير أن أهم ما لاذوا به ، وندرجهم تحت عنوانه ، هو الجماعة الداخلية المختارة أو القومية أو العرقية ـ أي تلك الجماعة التي تتحدد على أساس بيولوجي . وأفضت هذه الهجمات إلى ظهور حركات محددة في القرن العشرين وهي الحركات الشمولية الممثلة لليمين ـ الفاشية والنازية والكتائبية وما شابه ذلك ـ والتي ربما حدثت منها حرب ١٩٣٩ .

ومشكلة النسب الفكري للحركة اليمينية الشمولية مشكلة مثيرة ، وحظيت

باهتمام شديد . ولكن يتعين علينا مرة أخرى أن ننبه القارىء إلى أن من الخطأ الزعم بأن فاجنر[4] على سبيل المثال « مسئول عن الحركة النازية الألمانية » ، أو هو الملوم أو السبب فيها . إذ ليس بالإمكان تفسير الحركة النازية تفسيرا وافيا شافيا إلا بقدر ما نفسر نحن الآن مرض السرطان أو شلل الأطفال . ونحن نعلم علم اليقين أن مثل هذه الحركات لها آراؤها المتكاملة عن كل القضايا ، كبيرها وصغيرها ، ونستطيع ان نتبين المصدر الذي استقت منه هذه الإجابات . وقد يرضى هذا الجميع إلا أصحاب النظر الميتافيزيقي الخالص .

وسبق أن أشرنا إلى أن مجموعة الأفكار والعواطف التي نطلق عليها اسم «النزعة القومية» أثارت ضيق كل أولئك الذين راودهم الأمل في أن يكون البشر جميعا إخوة . بل إن كثيرين داخل الدول القومية تأثروا كثيرا بأفكار التنوير ، وحتى في الدول التي تقع في صميم التراث الديمقراطي ـ الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وبلدان أخرى أصغر من ذلك في غرب وشمال أوروبا ـ سادت مطالب تنادي بالوحدة القومية وتطابق كل مواطن مع نمط قومي . وعملت هذه المطالب على الحد من الحرية الشخصية ومن مدى الطابع الشخصي والشذوذ في هذه الجماعات الداخلية المختارة . علاوة على هذا فإن أكثر الدول الديمقراطية الكبرى ، بما في ذلك الولايات المتحدة ، راودتها آمال عريضة في التوسع الناجح خلال القرن التاسع عشر ، وهو القرن الذي تحقق لها فيه السيطرة على أراض آهلة بشعوب تختلف عنها في اللون وفي الثقافة ، وضمتها إلى ممتلكاتها . وساد بين مواطني البلدان الديمقراطية خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين شعور بأن بلادهم وأساليب حياتهم هي الأفضل والأسمى ، وأن الواجب يقتضيهم العمل ، سلما إن أمكن من أجل فرض هذه الأساليب على هذه الشعوب السمراء . وظهرت دراسات مستفيضة عن « عبء الرجل الأبيض » بهدف تبرير ما ظنه مؤلفوها عموما الواجب الحتمي لتغريب بقية العالم .

ولكن ظهر ، حتى في البلدان ذات التراث الديمقراطي المكين من آمن بأن الشعوب غير الغربية لا يمكنها في واقع الأمر أن تبلغ شأو الغرب ، ولا أن تسمو إلى سمته . ومن ثم أولى بها ، ولخيرها ، أن تبقى وإلى الأبد في مكانتها الدنيا ، أو أن نساعدها على الاندثار . وثمة أمريكيون من امثال لوثروب ستودارد ، وماديسون جرانت ، وبريطانيون مثل بنيامين كيد ، أزعجهم « المد الصاعد للون » ودعوا بالحاح الى ضرورة عمل شيء ما لوقاية السلالات العظمى البيضاء صاحبة السيطرة والسيادة وقذاك . وها هو ذا الانجليزي سيسيل رودس ، وهو ليس بمفكر نظري بل رجل أعمال حقق ثروة طائلة في جنوب افريقيا ، نراه يؤمن بأن الأنجلو ساكسون (أو إن شئت الدقة الانجليز والاسكوتلانديين والويلزيين والأمريكيين) قد بلغوا من الدماثة السياسية والأخلاقية مستوى لم تبلغه الشعوب الأخرى ، وليس بالإمكان أن تدانيهم ، ومن ثم يتعين عليهم أن يتحدوا ويسيطروا على أوسع رقعة من الكرة الأرضية ، وأن يتكاثروا بأسرع ما يمكن ليعمروا الأرض بسلالتهم .

ولكن أوضح خط شمولي يميني معاد للديمقراطية سواء في مجال الفكر أو الممارسة العملية كشفت عنه الخبرة الألمانية والايطالية . إن النزعة القومية ثم الشمولية في كل منهما لم تثبت وجود قصور فطري إزاء الفضيلة السياسية بين الألمان والايطاليين . وسياستهما نتيجة معقدة لعوامل تاريخية عديدة . فثمة متغيرات كثيرة حفل بها النمو التاريخي على مدى القرنين الماضيين ، تساعد كلها على تفسير ظهور المجتمعات الشمولية في القرن العشرين في هاتين الدولتين . والذي يعنينا هنا روافد فكر القرن التاسع عشر التي اسهمت في خلق النازية والفاشية . حقا ان قلة من الحكماء أدركت خلال القرن التاسع عشر مسار هذه القوى المعادية للديمقراطية . وبدا مصطلح « الفاشي الأولي » في نظر أي مفكر في القرن التاسع عشر نوعا من المفارقة التاريخية ، ومن ثم فهو نوعا ما مصطلح ظالم . بيد أننا إذا تذكرنا أن معتقدات البشر ومؤسساتهم لا تنمو نموا حتميا على نحو ما تنمو ثمرة البلوط على شجرتها ، وأن أي مرحلة تالية ليست نتيجة حتمية

بالضرورة لسابقتها ، فإن البحث عن الأصول الشمولية خلال القرن التاسع عشر لن يضلنا .

وأحد الروافد يقينا هو رافد النزعة القومية التاريخية الذي أسلفنا الإشارة إليه كرافد شامل في الغرب . ويجب أن نضيف إلى ذلك ، خاصة بالنسبة لألمانيا ، رافدا آخر قويا هو رافد « النزعة العرقية » ، والرأي القائل بأن الألمان يمثلون من الناحية البيولوجية جنسا خاصا من أجناس « الانسان العاقل » - الجنس الأشقر ، القوي الصلب ، الحسن المظهر ، العفيف الفاضل ، المقدر له السيادة والسيطرة . وهذا في نظر الغرباء مثال واضح على الخرافة الاجتماعية . فالألمان ليسوا جميعا شقر اللون بل إن غالبيتهم ليسوا شقرا ، غير اننا اليوم الفنا الأساطير التى ، وان لم تطابق الحقيقة العلمية الراسخة ، إلا أنها ، كما هو واضح ، تؤثر على الناس وتدفعهم الى العمل معا . وكثيرا ما أشير الى المفارقة التالية : إن أول مصدر أدبي حديث له قدره ومكانته عرض هذه الأفكار التي تحدثنا عن الألمان كطائفة متميزة ولون خاص هو كتابات مفكر فرنسي عاش خلال القرن التاسع عشر يدعى كونت دي جوبينو Comte de Gobineau . وينطوي التاريخ الطويل للغرب عمليا على إعلاء إن لم يكن للشقرة ذاتها فهو على الأقل للون البشرة الفاتح وها نحن نجد حتى بين قدماء الاغريق أسطورة تحدثنا عن آلهة مثل أبوللو وتصفهم باللون الأشقر ويعتمد نظام الطبقات الهندوسية كله على فكرة فارنا Varna أو اللون . بل لعلنا نلحظ أن التراث الفني المسيحي اميل الى جعل القديسين أكثر شقرة من الآثمين . ولكننا لا نعرف علميا إذا ما كان الشقر اميل الى الفضيلة والعفة من السمر . فالمسألة هي بكل بساطة لا معنى لها . بيد أن الواقع يشهد بأن هذا الاعتقاد وغيره من المعتقدات التي على شاكلته تضمنتها العقيدة النازية المعادية للديمقراطية . وحدث أن كتب مؤرخ ألماني في عام ١٨٤٢ يقول :

« ان سلالة الكلت على نحو ما نمت وتطورت داخل فرنسا وايرلندا اعتادت

دائما التحرك بدافع الغريزة البهيمية ، بينما نحن الألمان لا نفعل شيئا البتة إلا تحت تأثير الأفكار والتطلعات المقدسة حقا » .

ونجد كذلك موتلي ، المؤرخ الأمريكي لثورة الأراضي الواطئة ، يعقد مقارنة بين « فسق » الكلت و « طهارة » الألمان .

رافد ثالث ، لعله الأقوى والأهم في النازية والفاشية على السواء ، وهو التأكيد على سلطة الحاكم وعلى عصبة صغيرة من صفوة الحزب تحيط بالحاكم . ونجد لهذا التصور كذلك خلفية وسندا قويا في القرن التاسع عشر . وهو بمعنى من المعاني عود لظهور آراء قديمة جدا مثل الحق الإلهي للملوك . وربما لن نجد ما يمثل المبدأ الفاشي الأول في القرن التاسع عشر خيرا من الكاتب الفيكتوري الذي حظى بالتقدير في عصره وهو توماس كارلايل . إذ نجد كتبه : « الأبطال وعبادة البطل » ، « وشلال نياجرا الهدار » ، و « المسألة الزنجية » ، حافلة كلها بمبدأ القيادة وضرورة إذعان الكثرة البلهاء للقلة الحكيمة ، والحاجة إلى الدوام ، والمكانة الاجتماعية والتبعية في مجتمعنا القائم على المنافسة الحمقاء المجنونة . ولقد كان كارلايل أول الأمر معتدلا في مطالبه حين قال :

« الارستقراطية والقساوسة طبقة حاكمة وطبقة معلمة . هاتان الطبقتان نجدهما منفصلتين أحيانا ، وتسعيان الى التنسيق بينهما ، وملتحمتين أحيانا أخرى كطبقة واحدة ، والملك كبير الأحبار : إنه لم يوجد أبدا مجتمع بغير هذين العنصرين الحيويين ، ولن يوجد » .

ومضت السنين في القرن التاسع عشر والديمقراطية ما تزال تسير قدما ولا سيما في انجلترا بلد كارلايل فكان أن تحول أكثر فأكثر إلى كاتب سلطوي يتميز غيظا وشراسة في مطالبه . وانتهى به المطاف بأن دعا إلى أن يتولى السلطة ضابط صاحب سلطة قاهرة شاملة ، ودكتاتور عسكري ، ورجل أعمال لا أقوال ـ يصدر الأوامر ليس إلا .

وقبيل نهاية القرن قدمت ألمانيا ذاتها واحدا من اكثر أعداء الديمقراطية فصاحة ، ومن المؤسسين الحقيقيين للأيديولوجيا النازية ، وإن لم يكن ذلك مما قصد إليه . هذا هو فردريك نيتشه ، نصف مجنون وعقلاني خالص ، وفي أعماقه مفكر أخلاقي حساس ، لم يسعه تحمل قبح ونفاق وهراء الامبراطورية البرجوازية الصاعدة لأسرة هو هنزولرن Hohenzollerns (*) ، وعلى الرغم من كل صفات نيتشه المميزة ، الا أنه مثال رائع للمفكر الحديث بقدرته اللانهائية على الاحساس بالألم ، وضيقه بقطيع البشر المحيط به ، وفزعه من القبح الناجم عن الآلة ممثلا في عالم الطبقة الوسطى . والذي لا ريب فيه أنه لو قدر لنيتشه العيش ، وامتد به العمر ليرى هتلر وجورنج وجوبلز ومن هم على شاكلتهم لوجدهم أشد إثارة للمقت والكراهية . ولكن تظل الحقيقة الواقعة وهي أنه دعا في حياته إلى ما سماه الإنسان الكامل « السوبرمان » والى إعادة تقييم القيم بحيث نعيد من جديد العنف النبيل ابتغاء التصدي للرفاهة البرجوازية الخسيسة . ووصل به الأمر إلى حد تدبيج أشد الهجمات عنفا ضد الأسلوب الديمقراطي للحياة .

« كانت الديمقراطية أبدا وفي كل العصور الصيغة التي بادت في ظلها القوة المنظمة . . . . والليبرالية ، أو تحويل البشرية الى قطيع . . . والديمقراطية الحديثة هي الصيغة التاريخية لانهيار الدولة . . . وان الطرفين المتعارضين ، الاشتراكي والقومي او مهما كان اسماهما في البلدان الأوروبية المختلفة ـ جديران ببعضهما ، فالحقد والكسل هما القوتان المحركتان لدى كل منهما . . . وإن المساواة بين الأرواح أمام الرب ، هذه الكذبة ، وهذا الستر لإخفاء أحقاد كل أصحاب الفكر العامي المنحط ، وهذا الوعاء الفوضوي للفكرة ، الذي أصبح الثورة الأخيرة ، والفكرة الحديثة والمبدأ العصري لتدمير النظام الاجتماعي كله إنه ديناميت مسيحي » .

والحقيقة أن نيتشه كتب برنامجا كاملا للنزعة الشمولية اليمينية قبل أن تعتلي السلطة بجيل كامل .

« إن مستقبل الثقافة الألمانية موكول لأبناء بروسيا الضباط . . . السلام وترك الشعوب الأخرى وحدها ـ هذه ليست السياسة التي أُكن لها أدنى قدر من الاحترام مهما كان . وإنما السيطرة والسيادة ومساعدة الفكر الأسمى على الانتصار ـ هذا هو الأمر الوحيد الذي يعنيني في ألمانيا . . فان هذا النظام ذاته هو الذي يجعل من الجندي والباحث عنصرا فعالا منتجا . وإذا أمعنا النظر لن نجد باحثا أصيلا إلا وتسري غرائز الجندي الحق في عروقه . . . عليك أن تحب السلام كوسيلة الى حروب جديدة ـ والسلام لفترة أقصر أحب إليك من السلام لأجل طويل . . . وإن الحرب والبسالة حققتا أمورا أكثر مما حققت المحبة الإنسانية . ومن ثم فإن بسالتك ، لا عواطفك ، هي التي أنقذت الضحايا » .

صفوة القول ان هجمات اليمين ضد أسلوب حياة القرن التاسع عشر ـ اي ضد « التسوية الفكتورية » ـ كثيرة ومتباينة ، ومن العسير للغاية تصنيفها وترتيبها في إطار محدد . فهناك هجوم يأتي انطلاقا من زاوية المسيحية التقليدية ، وهو هجوم يتركز على المبدأ العظيم للتنوير ، عن الطبيعة الخيرة والعقلية للإنسان . وثمة هجوم يؤكد أهمية التقليد و« الهوى والآراء المسبقة » ، والسلطة المسيحية الدستورية في مجتمع منظم . وهجوم ثالث يتهم مجتمع القرن التاسع عشر بأنه في غمرة حبه للمنافسة والتقدم أغفل الحقيقة الجوهرية وهي أن الإنسان حيوان سياسي . ثم هناك هجوم عبر عن وجهة نظر المثل العليا الارستقراطية القديمة ـ وهي المثل العليا التي انحدرت مباشرة عن الحركة الانسانية للتقليد المسيحي ـ ويتركز هذا الهجوم على نزعات الديمقراطية في اتباع قادة غوغائيين وحقدها على الأقليات الارستقراطية إن لم يكن كل الأقليات ، ابتغاء التحرك صوب « استبداد الاغلبية ».وهناك هجوم من زاوية الذوق السليم والثقافة والذوق الجمالي ويرى هذا الهجوم أن المجتمع الجديد مخصص لانتاج « الرخيص الكريه » . وثمة هجمات أخرى نخص منها بالذكر تلك الهجمات التي تنذر بالنزعة الشمولية ، والتي لا يتيسر عرضها إلا في دراسة* خاصة غير هذه ، أوسع وأكثر شمولا عن القرن التاسع عشر . وتجدر الاشارة إلى أن أي عرض موجز عن

هذه الهجمات لا يفي بالغرض.وبكلمة واحدة ان ما عابه هؤلاء المهاجمون على عصرهم هو ماديته .

هجمات من اليسار :

يمكن القول بتوسع شديد أن هجمات القرن التاسع عشر من قبل اليسار ضد ما انتهت إليه التسوية الفكتورية في موقفها من المثل العليا للتنوير اتخذت هدفا اساسيا لها العمل على توسيع نطاق الديمقراطية السياسية لتشمل الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية الاقتصادية أولا وقبل كل شيء . ومذهبها هنا هو العودة الى المبادىء البسيطة . فلقد ضاق اهل اليسار مثلما ضاق اهل الوسط ذرعا بالتوتر الابدي بين المثل العليا للحرية وبين السلطة .

ويتضمن القرن التاسع عشر قدرا من الكتابات والأحاديث التي تؤكد على أن المشكلة الحقيقية هي التخلي عن فكر ومناهج عامي ١٧٧٦ و١٧٨٩ وعدم الالتزام بهما ، وأننا بحاجة إلى العودة إلى الحقوق البسيطة للإنسان ، وأن علاج مشكلات الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية من النوع القديم ـ وثائق حقوق الانسان ، الدساتير المكتوبة ، حق الانتخاب للجميع ، الاقتراع السري ، الدوائر الانتخابية المتكافئة ، تناوب المناصب ، التعليم الدنيوي الإلزامي للجميع وما إلى ذلك . هذا هو جوهر موقف من اعتدنا أن نسميهم « راديكاليون » من أمثال الميثاقيين في انجلترا في الثلاثينات والأربعينات من القرن التاسع عشر إذيؤمنون بأننا لو طبقنا الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان وغير ذلك ، على خير وجه وأتمه ، فسوف يفضي هذا كله من خلال التفاعل الحر بين الطموحات الإنسانية إلى شيء أشبه بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية فلن يكون ثمة ثري شديد الثراء ، أو فقير شديد الفقر ، بل تباين سوى في الجزاء داخل إطار مجتمع المساواة بالمعنى الواسع . ومع مضي عقود كثيرة من القرن بدأ الراديكاليون يشعرون رويدا رويدا بأن عملية المساواة هذه بحاجة إلى إسهام من

جانب التشريع الاجتماعي من النوع المألوف لدى الامريكيين تحت اسم البرنامج الجديد . وأضحى الراديكاليون مؤمنين بالنزعة الجماعية أو يؤمنون على أقل تقدير بتدخل الدولة ، ويسميهم خصومهم الاشتراكيين .

ونرى هذه العملية في أجلى صورها في بريطانيا ، حيث بدأ الحزب الليبرالي مع ثمانينات القرن التاسع عشر يساند التشريعات الاجتماعية ، بينما اضطر المحافظون (حزب التوري) إلى اتخاذ ما يشبه موقف الدفاع عن مبدأ حرية العمل الكلاسيكي . ويكشف جون مل في الفترة الاخيرة من حياته عن الكيفية التي يمكن بها للمفكر من أتباع مذهب بنتام اتخاذ موقف سياسي جماعي معتدل . ولكن خير مؤشر يوضح لنا هذا ، هو فكر رجل من امثال ت . هـ . جرين ، الذي كان أستاذا في جامعة اكسفورد وقد تأثر كثيرا بالفلسفة المثالية الألمانية . وأسهم بدور في تكوين الشباب الذين أرسوا في البرلمان وفي الخدمة المدنية أسس الاشتراكية البريطانية التي نعرفها اليوم . ويعد كتاب جرين « أسس الالتزام السياسي » (١٨٨٨) هجوما على ميتافيزيقا وسياسة النزعة الراديكالية البريطانية التقليدية.ويرى جرين أن الآراء الاسمية النفعية تترك المرء في واقع الأمر مجرد ذرة اجتماعية لا غير ، يصارع على غير هدى مع الذرات الأخرى ، وليس حيوانا اجتماعيا بأي معنى من المعاني . ويؤكد رأيه الخاص في الدولة وفي الجماعات الاجتماعية الأخرى سيطرتهما الانفعالية على الفرد ، ويؤكد أن « حقيقتهما » تقارب المعنى المثالي الالماني . غير ان جرين ليس شموليا إذ يحاول ان يترك متسعا لحقوق الفرد والتزاماته والدولة عنده لا تعدو كونها حكَما يفصل بين أطراف لعبة نزيهة . ويتعين عليها ان تأخذ بيد الاضعف والاقل مهارة ليؤدي دورا أفضل في اللعبة . ولكن ليس لها أن تلغي اللعبة تماما من أجل نوع من التدريب الجمعي .

والنقطة الأساسية التي تعنينا هنا هي انه مع نهاية القرن التاسع عشر ظهر تيار للفكر الجماعي أو الداعي لتدخل الدولة ، كما ظهرت ممارسات عملية في نفس الاتجاه وبدرجات متفاوته من حيث قوتها في مختلف أنحاء المجتمع الغربي . وكانت الولايات المتحدة، من بين الأقطار الكبرى ، آخر بلد أحس بهذا التيار .

ولايزال هذا التيار يجد مقاومة على يد كثيرين من الأمريكيين ويرون فيه، هدما لحرياتنا التقليدية ، ويصفونه « بالاشتراكية » أو « الاتجاه اللاأمريكي » . ولا يزال عسيرا على الأمريكي إجراء تحليل هادىء رزين لمشكلة تدخل الدولة في مجال الاعمال وفي غير ذلك من شئون الافراد الخاصة .

ومن الإنصاف أن نقول إن نوع السياسة التي دعا لها الفابيون وحزب العمال في بريطانيا والقوة الثالثة في فرنسا ، ودعاة البرنامج الجديد في الولايات المتحدة ليست مطابقة لسياسات الراديكاليين التقدميين ـ من أمثال هربرت سبنسر ـ منذ مائة عام خلت . وليس ثمة ضرر كبير اذا صورنا الأمر على أن الفارق بين السياستين يمثل نفوذ الفكر « الاشتراكي » على التقليد الديمقراطي . ولكن يتعين أن نكون واضحين تماما ونحدد أن هذا التطور الممثل للفابية ـ والقوة الثالثة، والبرنامج الجديد معا يختلف اختلافا بينا وحادا عما يعتبر حتى الان المعنى الافضل والأكثر تحديدا لمصطلح الاشتراكية ـ العصبة العقائدية المتميزة التي أسسها كارل ماركس .

وإن الاختلافات لكبيرة جدا بين أسلوب الحياة الديمقراطي المعدل والنظرة إلى الكون والثقافة بل والدين كما تمثلها الاتجاهات اليسارية المعاصرة في الغرب وبين الموقف الماركسي التقليدي . ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى بعض الخطوط الرئيسية التي يكشف عنها تحليلنا لهذه الاختلافات . ولكن يجب أن نقول بداية أن كلا من اليسار الماركسي وغير الماركسي لهما أن يزعما عن حق انتماءهما إلى أصل مشترك في فكر التنوير ، وان كليهما على نقيض المسيحية التقليدية من نواح هامة عديدة . إذ يرفض الاتجاهان مبدأ الخطيئة الاولى توخيا لنظرة تفاؤلية أساسية عن الطبيعة البشرية . ويسقط الاثنان الغيبيات . وتركز النظرتان اهتمامهما على مثل أعلى لحياة سعيدة على سطح هذه الأرض للجميع دون استثناء ، كما يرفضان مثال المجتمع المتعدد الطبقات الذي ترسخت فيه للأبد فوارق المكانة الاجتماعية ومظاهر التفاوت الضخم في الدخول . ومن الملائم الإشارة إلى أنه أصبح من الممكن اليوم أن يقبل اليساري غير الماركسي قدرا من النظرة المسيحية التقليدية

المتشائمة ، بل وأن يعتبر نفسه مسيحيا ، أما الماركسية فهي عقيدة أكثر جمودا إذ لا تكاد تسمح بأي حل وسط مع المسيحية أو اي عقيدة لاهوتية وإنما لابد أن تبقى على نظرتها الوضعية والمادية .

والحقيقة أن هذا الجمود في المبدأ هو أحد الفوارق الرئيسية بين النظرتين . فاليساري الديمقراطي يظل على موقفه الجماعي محتفظا بالحد الأدنى من عقيدته الليبرالية القديمة التي تطالب بضرورة توفر حرية فكرية تسمح بالابتكار والتجريب وظهور افكار جديدة . وحتى لو لم يعد يتأثر « بحقوق » الفرد إلا أنه ملتزم بفكرة التقدم عبر التباين ، ويعرف أن الجماعات في حد ذاتها لا تمتلك أفكارا جديدة . ولك أن تطلق في افاضة ما شئت من اقوال مبتذلة وصيغ شائعة والتي قد لا يسع المثقفين تجنبها ، إلا أن اليساري الديمقراطي يظل على موقفه مؤمنا بأن العقيدة الوحيدة هي عدم وجود العقائد ، أو أن المجال الوحيد للتعصب هو تعصب المتعصب .

حقا إن فريقا واضح الحجة والرأي ، وإن كان أقلية ، زعم في القرن التاسع عشر استلهامه وانتماءه إلى فكر التنوير للقرن الثامن عشر ، ثم انتهى به الأمر إلى الانتقاص من قدر الحرية الفردية واستخدام غالبية شعارات أصحاب الاتجاهات الشمولية عن النظام والانضباط والإيمان والتضامن . وهؤلاء هم من يسمون « الوضعيون » ويحدث أحيانا أن يستخدم مصطلح « الوضعية » استخداما فضفاضا كمرادف للمادية بهدف وصف عقيدة تنبذ الغيبيات وتقف على أرض العلم الراسخة « الوضعية (الايجابية)» ولكن يمكن القول تاريخيا إن مصطلح الوضعية يعني تابعا أو متشبعا لفكر عالم السياسة والأخلاق الفرنسي اوجست كونت ، الذي سبق أن عرضنا له كواضع للوحة تطور العلوم الطبيعية وفقا لمراحل « نضجها » ولكن كونت لم يقتصر على الدعوة إلى قيام علم سلم هو « علم الاجتماع » . إذ إنه في السنين الأخيرة من عمره ، خاصة بعد فشل ثورات ١٨٤٨ سعى إلى اقامة ما يشبه كنيسة ترتكز على عقيدة رسمية تؤمن بالتقدم والعلوم الطبيعية والانسانية ، وإنكار رسمي وحاد للرب المسيحي . وكان كونت ذاته هو

المبشر الأعظم بهذه العقيدة الوضعية ، بما لها من كنائس منظمة ، والتي انتشرت وساد فكرها بين جماعات أخرى متباينة وحد بينها الإيمان بالإنسان والعلم والمستقبل . ويجب ألا نخلط بين هؤلاء الوضعيين الدينيين الذين لم يندثروا بعد ، وبين أصحاب مذهب « الوضعية المنطقية » في أيامنا هذه ، والذين سنعرض لهم فيما بعد .

وربما باستثناء هؤلاء الوضعيين أنصار كونت وأشباههم (وهم ليسوا ديمقراطيين حقا) فإن اليساري الديمقراطي ، حتى في احدث صورة عصرية له ، يحتفظ دائما بشيء من الريبة في أي نسق من الأفكار يحاول أن يذيب الفرد في الجماعة ، بحيث يجعل من الفرد مجرد خلية في كل واحد شامل لا أهمية لسواه . إنه يحتفظ في داخله باحترام أصيل لقدر كبير من نسق حقوق الفرد والتي يرتضي التخلي عن بعضها ، خاصة ما يتعلق منها بالملكية ، ولكن بشهامة الفرسان . وهو لا يؤمن بحتمية الصراع الطبقي والثورة ، ويأمل في أن يحقق أكبر قدر من المساواة الاجتماعية والاقتصادية وأكبر قدر من الاستقرار في المجتمع ، كما ينشد اقامة خير إدارة في مجال الأعمال والحكم . ويأمل في أن يتحقق هذا كله عن طريق تحول طوعي يتم إنجازه بتشريعات يجري سنها بالأسلوب الديمقراطي المألوف . انه كما يوصف بالمصطلحات السياسية الجديدة ، اصلاحي مرحلي . وبدأ ، خاصة في السنوات الأخيرة ، يبدي اهتماما متزايدا بنقاد الأفكار الأساسية للتنوير ، وبعض هؤلاء النقاد هم من النوع الذي صنفناه هنا تحت عنوان « مهاجمون من اليمين » ، وبعضهم الآخر من نوع سنتحدث عنه في الفصل التالي ونصفهم باعداء الفكر . وبعد أن شهد المجتمعات الشمولية للنازيين الفاشيين والشيوعيين الروس في عصرنا انتهى إلى ان التماثل الاجتماعي والنظام الصارم والسلطة المطلقة تعد كلها ثمنا باهظا يدفعه الانسان من أجل النظام والأمن والخلاص من دوامة المجتمع الغربي القائم على المنافسة .

نأتي أخيرا إلى الاشتراكية الماركسية أو الشيوعية . وفي رأينا أن الماركسية ـ أو الماركسية اللينينية الستالينية ـ تمثل تطورا جامدا جدا ، أو ابتداعا ، للموقف

العالمي من التنوير . وتقف من الصيغة الديمقراطية المركزية للتنوير موقفا يشبه في بعض نواحيه موقف الكالفنية من المسيحية التقليدية للكاثوليك أو من ، وهذا افضل ، الانجليكانيين الذين تباينت وجهات نظرهم في ظل كنيسة واحدة من التوحيد إلى الإيمان بالأسرار المقدسة وسيلة للخلاص . والماركسية امتداد لأصحاب النظرة المادية الإنسانية المتفائلة في القرن الثامن عشر ، وتتسم بالتزمت والجمود العقائدي ، والجبرية والالتزام بالنظام الصارم .

واذا كنت ترى قصر مصطلح « الدين » على مذاهب الاعتقاد التي تؤكد الايمان بالله أو آلهته او الأرواح أو أي شيء غيبي لا مادي إذن فقد ظللت السبيل التي سلكناها عند مقارنتنا النزعة الوطنية القومية بالدين . فلقد التزمنا في هذا الكتاب تطبيق مصطلحات مأخوذة عن تاريخنا الديني الغربي على أي نسق منظم من المعتقدات والذي يعالج القضايا الكبرى ـ الخطأ والصواب ، السعادة الانسانية ، نظام الكون . . الخ ـ والتي تحقق للمؤمن بها أمرين على الأقل : تعطيه توجها فكريا في هذا العالم (أي تجيب على اسئلته) ، وتمنحه مشاركة انفعالية في إطار جماعة من خلال طقوس معينة وغير ذلك من أعمال مشتركة . وفي ضوء هذا التفسير نقول إن الماركسية ، خاصة بوضعها في روسيا تمثل صورة من انشط صور المذاهب في عصرنا الحالي ، والتي يتعين على كل إنسان متعلم أن يبذل بعض الجهد لفهمها .

ومن الواضح أن الماركسية تفي بأحد المتطلبات البسيطة لعقيدة : إذ لها كتبها التي تبدو مراجع مقدسة وملزمة ـ وهي حسب التقليد المتبع كتابات ماركس وانجلز والتعليقات والحواشي والإضافات التي اضافها لينين والتي أضافها بقدر اقل أهمية ستالين . ولها أيضا بدعها وهرطقاتها وتعود أهمها إلى حركة «المراجعة » في القرن التاسع عشر والتي تقترن أولا وأساسا باسم ادوارد بيرنشتين .[٦] وقد ابدلت هذه الحركة الثورة العنيفة وما يتبعها من إقامة نظام دكتاتورية البروليتاريا حسب ما تقضي به الماركسية التقليدية وأحلت محلها

الإنجاز المتدرج للديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية (المساواة) عن طريق النشاط السياسي التشريعي . وهكذا تحولت نزعة المراجعة إلى نزعة للتدرج أو التحول التدريجي وهو الموقف الاساسي للاشتراكيين اليوم (مقابل الشيوعيين) ، ولم تكن نزعة التحول التدريجي في نظر المدافعين عنها مجرد حيلة لتهدئة مخاوف بعض البرجوازيين ولاكتساب بعضهم الآخر ، وإنما كانت أيضا ، في نظر بعض القادة من امثال كاوتسكي[٧] ، تصحيحا ضروريا اقتضته ظروف التاريخ بقصد مواجهة اخفاق تنبؤات ماركس التي تنبأ فيها بحتمية قيام ثورة عنيفة للبروليتاريا في الغرب . وثمة فرق أخرى كثيرة من المنشقين أو المبتدعين الماركسيين ، والذين لا نجد مكانا هنا للحديث عنهم . غير ان ظهور حالات الانشقاق هذه لا يعبر بالضرورة عن ضعف اصاب الحركة.والحقيقة أن المرء حين يتأمل ظهور المسيحية يرى أن مثل هذه الابتداعات دليل على حيوية الماركسية ، وشاهد على عملية التخمر الفكري المتصل ، وهي علامة على الحياة قبل أن تكون امارة تحلل وتشتت .

ويلزم أن نركز هنا على الصيغة التقليدية للمبدأ . إن أهم أعمال ماركس كتاب « رأس المال » الذي يعد من حيث الشكل رسالة في الاقتصاد . ولكن الواضح أن كتاب « رأس المال » ذاته ليس دراسة مهنية محدودة عن النظرية الاقتصادية ، بل فلسفة للتاريخ ، ومذهبا في علم الاجتماع ، وبرنامجا للعمل السياسي . ويقدم لنا ، بالاضافة الى بقية الدراسات المعتمدة ، رؤية كاملة ونسقية عن الكون أكثر مما يفعل أي كتاب واحد في التراث الديمقراطي للتنوير . والماركسية عمل أكثر إحكاما ودقة من الديمقراطية التقليدية .

وتحمل الماركسية البصمة الواضحة للقرن التاسع عشر الذي عاش فيه كل من ماركس وانجلز وكتبا في ظله مؤلفاتهما . وترتكز على تصور واضح وصريح للغاية عن التغير ، والنمو ، والتطور كحقيقة نهائية صالحة في كل مكان . (وسواء تصور ماركس أم لم يتصور أن هذه العملية التطورية ستنتهي مع تحقق

المجتمع اللاطبقي الا أن هذا الأمر على أهميته ليس قضيتنا المحورية حتى نعود إليها) . والحقيقة أن واقعية التغير وأهميته يشكلان موضوعا فكريا محوريا لكل الفكر الغربي . فقد نزع طراز الفكر الأفلاطوني إلى محاولة الهرب من فيض الحياة والموت في هذا العالم ، كما نعيشه وندركه نحن معشر الحيوانات البشرية ، إلى عالم آخر يسمو على الزمان والتغير . واكثر من هذا أن الفلاسفة الدنيويين من أمثال العقلانيين خلال القرون الأولى للعصر الحديث بحثوا عن مقولات منطقية مطلقة وثابتة لا تتغير . ولكن الماركسية ، على الأقل في ظاهرها ، تفخر بما تتميز به بنظرتها إلى العملية المطردة والتغير المتصل وتحاول أن تتلمس في التغير ذاته إجابة على لغز التغير .

وكان الجدل هو الاجابة المميزة التي حصل عليها ماركس من أستاذه هيجل غير أن عملية الأطروحة والنقيض والمركب عند هيجل سارت في ظل حافز ما سماه الروح ، وهو شيء غير مادي ، أو قوة ، أو فكرة او روح أو انه ليس بحال من الأحوال شيئا تدركه الحواس البشرية أو الحس السليم ، أو العلوم الطبيعية . وزعم ماركس باعتزاز ان الهرم الذي وضعه هيجل خطأ وسذاجة على قمته قد أعاده هو الى وضعه الصحيح فوق قاعدته ، بمعنى انه حول الجدل المثالي إلى جدل مادي . ويحدث التغير ، عند ماركس وفق خطة ، ولكنها ليست خطة روح العالم التي قال بها هيجل فالتغير يحدث في المادة ، اي في عالم الحواس المحيط بنا ونحن جزء منه وكذلك كل الكائنات الحية . وهذه التغيرات التي تحدث في العالم المادي ـ أو قل ببساطة في بيئتنا ـ هي التي تحدد كل حياتنا ، وكياننا البدني ، وعاداتنا ، وأفكارنا عن الصواب والخطأ ، ونظرتنا إلى الكون . ومفتاح هذه العبارة كلها هنا هو كلمة « تحدد » ، وهي الكلمة الأثيرة لدى ماركس وتعادلها عنده عبارتان اخريتان ويستخدمهما كثيرا وهما « المادية الجدلية » و « المادية التاريخية » .

وطبيعي أن بعض هذه العوامل البيئية المحددة هي من النوع الذي يعرفه الناس منذ زمان طويل ـ كالمناخ مثلا . ولكن ماركس يركز أساسا على جانب من

البيئة يراه اهم وأكثر حيوية وهو الذي يسميه « وسائل الانتاج » ، أي سبل الناس في الارتزاق . ويلزم عن هذه المجموعة من الظروف المادية بالضرورة كل شيء آخر في حياة الانسان وحياة جماعات البشر . فإن الرحّل الذين يسوقون قطعانهم في اراضي الاستبس الآسيوية يأكلون ويشربون ، ويربون أطفالهم ويربون أسرهم ، ويذعنون للقوانين والتقاليد والأعراف ، ويتبعون رؤساءهم ، ويحاربون ويؤمنون بعقيدة دينية وهم في هذا كله يتوافقون مع تطورات حتمية خاصة بوسائل الإنتاج في مجتمع الرحل الرعوي . وأبدى العلماء الماركسيون مهارة فائقة وحذقا علميا في استنباط هذه المفاهيم وتطبيقها على المجتمعات المختلفة .

وكان ماركس ذاته معنيا في المحل الأول بمجتمعه الغربي ، فقدم صورة شاملة عن تغير هذا المجتمع الاجتماعي وفق منهجه الجدلي . والتزم في هذا بخط أساسي خاص بوسائل الإنتاج في ظل اقتصاد إقطاعي مكتف بذاته ساد في العصور الوسطى . واقتضى هذا الاقتصاد الإقطاعي أن تكون في المجتمع طبقة من الأقنان تدعم طبقة من السادة ضمن النبلاء الاقطاعيين ، ورجال الدين الملازمين لهم . وتميز هذا المجتمع بنسق جامد من الطبقات الاجتماعية ، وكانت له معتقداته الدينية عن الله والكون بما يتفق مع وضعه الاقتصادي . ويمثل الاقتصاد والمجتمع الإقطاعيين الاطروحة . ويرى ماركس مبدأ التغير شيئا « ماديا » وليس فكرة في عقل أي إنسان ـ هذا على الرغم من أن ماركس سلم بأن التغير المادي يحدث لأن بعض الناس يريدونه ، ويدركونه . والتغير الذي انطلق منه العالم الحديث بدأ في أبسط صورة من النقود والتجارة وهما ارهاصات الاقتصاد الرأسمالي . ومع اطراد هذا التغير ببطء تشكلت طبقة جديدة ، طبقة تجارية او قل البرجوازية . وظهر « صراع طبقي » بين النبلاء الاقطاعيين القدامى وبين الطبقة الوسطى الجديدة التي يرتكز نظامها الاقتصادي على النقود . (وتمثل عبارة « الصراع الطبقي » إحدى عبارات ماركس الذائعة) . وكانت لهذه الطبقة الجديدة فلسفتها الخاصة وأهم ميزاتها البروتستانتية ، كما كانت لها آراؤها

الخاصة عن خيرية المنافسة ، ومشروعية الربح ، والحاجة الى ديمقراطية سياسية لتلتف على السلطة الملكية وسلطة النبلاء ، أي كانت لها باختصار فلسفة كاملة عن الحياة . ويمثل هذا الاقتصاد التجاري والمجتمع الديمقراطي البرجوازي نقيض الأطروحة . وامتد الصراع بين الأطروحة وبين نقيضها ، وبعد عدد من من الانتصارات البرجوازية الأولية في انجلترا وهولندا ، بلغ ذروته في الثورتين الأمريكية والفرنسية وفي الانتصار الكامل للبرجوازية خلال القرن التاسع عشر .

ولم ينته الصراع الطبقي يقينا . ذلك أن البرجوازية المظفرة اتحدت مع فلول نبلاء الإقطاعيين وألفوا معا مركب النقيضين أي أطروحة جديدة لتصارع مع نقيض جديد هو البروليتاريا . وكان هذا الصراع ذاته ، وكذا الطبقات التي خلقت الصراع ، هما النتيجة المادية لتحول آخر جديد في وسائل الإنتاج وظهور نظام المصانع والصورة الجديدة للرأسمالية الصناعية والمالية . ويضاف إلى البرجوازية المصرفية والتجارية القديمة المالك الصناعي او صاحب المصانع . وظهرت عن هذا كله طبقة جديدة قوية هي الطبقة الرأسمالية . فهاهم العمال يحشدون الآن في مصانع كبيرة تحت بصر قاهريهم ، ويخضعون لقوانين صارمة تعبر عن مصلحة الاقتصاد الرأسمالي ويتقاضون أجورا يعيشون بها عيشة الكفاف . ولكن بات في وسعهم على الاقل تنظيم أنفسهم ولو في صورة تنظيمات سرية ، وأصبحوا تحت القيادة الماركسية طبقة واعية بنفسها تماما . وهكذا يدور الصراع بين البرجوازية كأطروحة وبين البروليتاريا كنقيض للأطروحة (وقد عرض ماركس موجزا لهذه النظرية أول مرة في كتابه « البيان الشيوعي » عام ١٨٤٨) ولا يزال الطرفان يخوضان صراعهما الأخير . وان انتصار البروليتاريا أمر يقيني .

وأكد ماركس رأيه هذا بتحليل اقتصادي شديد التعقيد بحيث لا يمكن لنا أن نحاول عرضه هنا وتتبعه بدقة وتفصيل . وجوهر حجته أن الإنتاج بحكم قوانين المنافسة الرأسمالية محتوم عليه الوقوع في حالة تخمة دورية تفضي إلى أزمات تؤدي

إلى إنهيار المؤسسات الاضعف ويتحول أفرادها إلى بروليتاريا بينما تكبر وتتضخم المؤسسات الباقية وتصبح أشد قوة وسطوة . غير أن الطبقة العاملة ، وأن ظلت تعاني مع كل أزمة ، إلا أنها ستزداد عددا ويأسا . وثمة عبارة شهيرة لماركس يؤكد فيها حتمية القانون الاقتصادي الذي يؤدي إلى زيادة الفقير فقرا وزيادة الغني ثراء . وسينتهي الأمر بأزمة كبرى تكون عندها البروليتاريا طبقة مكتملة التنظيم كاملة الوعي الطبقي ، ومن ثم تنهض بكل قوتها وتستولي على وسائل الانتاج . وهكذا تتحقق دكتاتورية البروليتاريا ، حيث يتم انتزاع البنوك ووسائل المواصلات والنقل والمؤسسات الصناعية من ملاكها البرجوازيين لتصبح ملكيتها ملكية جماعية ، تحت سيطرة الحكومة البروليتارية الجديدة . ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الختامية . اذ مع تصفية الملاك الرأسماليين تنتفي الطبقات ـ أو بمعنى أصح لن تبقى غير طبقة واحدة هي طبقة البروليتاريا المظفرة . وهكذا أيضا ينتفي الصراع الطبقي . ونظرا لأن جهاز الدولة كله ، حسب التحليل الماركسي ، كان ضروريا فقط لتفيد به الطبقة الممثلة للأطروحة في طرفي التناقض وتستطيع به إخضاع الطبقة الأخرى الممثلة للنقيض في مجال الصراع الطبقي ، اذن لن تكون ثمة حاجة الآن للدولة ومالها من أجهزة مثل الشرطة والجيش والقضاء والضرائب . وهكذا ستذوي الدولة ، وسيتحقق أخيرا المجتمع اللاطبقي ، أو الفردوس على الارض . وواقع الأمر أن ماركس نفسه لم يسهب في الحديث عن هذا الفردوس ، بل إن انجلز وغيره من الشارحين والمفسرين يكتنف الغموض حديثهم عن هذه النقطة . اذ بصفتهم من أبناء القرن التاسع عشر المؤمنين الصادقين بالتقدم فإن أحدا منهم لم يشأ تصور شيء حتى ولو كان الفردوس ثابتا وساكنا . وربما يحق لنا القول إن الماركسي يؤمن بأن الصراعات القاسية اللاإنسانية مثل الصراع الطبقي ستنتفي في المجتمع اللاطبقي ، ولكن التقدم سيمضي باطراد عبر منافسة دمثة بغير آلام شأن المباراة الرياضية .

ها قد مضى الآن من السنين ما يربو على المائة منذ صدور « البيان الشيوعي » ولكن مسار التاريخ لم يأت مطابقا لما خططه ماركس . حقا لقد حدثت دورة

الانتـاج الـرأسمالية من الرخـاء الى الكسـاد ،وازدادت حالات الكسـاد سوءا باطراد . وظهر ميل إلى تركز رأس المال في صناعة عملاقة ، ولكن ليس الأمر سواء في الاقتصاد الألماني والبريطاني والأمريكي ، ولم يثبت عن يقين صدق القول بأن الأغنياء سيزدادون ثراء والفقـراء سيزدادون فقـرا . إذ إن الحكومـة تتدخل لتنظم الصناعة في كل البلدان بما في ذلك الولايات المتحدة . ونلحظ في كل البلدان الصناعية ميلا لانجاز قدر ممـا يسمى غالبا « اشتراكية الدولـة » وبالطبع قامت في روسيا المتخلفة صناعيا ، البلد الـذي كان يكرهـه ماركس ـ إحدى الحركات الثورية الكبرى التي وصلت إلى السلطة تحت رعاية ماركسية وذلك عام ١٩١٧ . وأقام الروس دكتاتورية البروليتاريا دون ان تظهر حتى الآن بادرة تنم عن زوال الدولة الروسية . والحق يقال أن ماركس افترض أنه بمجرد نجاح الثورة في أمة كبرى ـ ويبدو أنه ظن أن الثورة ستندلع أولا في إحدى الدول المتقدمة جدا مثل بريطانيا العظمى آنذاك ـ فإنها سرعان ما تنتشر الى كل أنحاء المجتمع الغربي ومنه إلى بقية أرجاء العالم . وطبيعي أن الماركسيين المخلصين سيدفعون قائلين إنه من غير المتوقع أن تذوي الدولة وتزول في روسيا المحاصرة قبل ان تعم الثورة العالم .

بيد أن اهتمامنا هنا لا ينصب أولا وأساسا على مدى صدق نبوءة ماركس عن المستقبل . إن الحـركة التي أسسهـا قبضـت على السلطـة في دولـة عظمـى ، وأتباعه ، وإن عانوا من الانشقاقات بسبب الابتداع ، إلا أنهم أقوياء في أنحاء كثيرة من المجتمع الغربي . وإن الماركسية اليوم واحدة من الأديان ـ أو إذا بدت هذه الكلمة عنيفة غير محتملة فقل نسقا كبيرا لعدد من المبادىء المـادية ـ التـي تتنافس على صعيد العالم الغربي ابتغاء اكتساب ولاء الغربيين .

والمبدأ الماركسي القاهر والأساسي هو المادية الجدلية ، وهو مبدأ ملزم شامل . ولا يتردد الماركسيون انفسهم في استخدام كلمة الحتمية أو الجبرية بكل ما تحمله من دلالات أضافها القديس أغسطين أو كالفن . ولكن هذه الدلالات تنصب عندهم على العلم . ويؤكدون أن مبدأهم هذا مبدأ علمي ولهـذا فهـو صادق

أصيل . وليس علمهم ، في نظر الغريب ، علم المعمل والعيادة ، بل هو علم مادي وهو بالنسبة لهم مثل علم نيوتن المادي بالنسبة لفلاسفة القرن الثامن عشر . بمعنى أنه يمنحهم يقينا مريحا بأن لديهم مفتاح الكون .

إذًا فإن المادية الجدلية تؤكد للماركسي حتمية الثورة العالمية للبروليتاريا . وإنها لآتية حتما على الرغم من أي شيء يفعله الرأسماليون . والحقيقة أنه كلما أمعن الرأسمالي في التزامه بالمسار الذي تمليه عليه وسائل الإنتاج التي يعمل ويسلك في ظلها كرأسمالي ، كلما كان انتصار البروليتاريا أقرب وأسرع . وأصحاب شركات روكفلر ومورجان يعملون ما تريد منهم المادية الجدلية أن يفعلوه . وليس هذا من شأنه أن يجعل الماركسي يشمر نحوهم ونحو أمثالهم بقدر من الشفقة . كما أن يقين الماركسي من أن النجوم تجري في فلكها وتعمل من أجل الانتصار الحتمي للبروليتاريا لا يجعل منه إنسانا قدريا . وسبق أن رأينا كيف كان الكالفني يؤمن عن يقين بحتمية انتصار إرادة الله ، وأصبح بفضل إيمانه هذا مستعدا للخروج مجاهدا في كل أرجاء الأرض ابتغاء العمل على انتصار ارادة الله . ولحظنا أن لدى الكالفني دائما قدرا من اللايقين المقيد بأن المرء أو الدودة البشرية ، حتى وإن كان عضوا صالحا في الكنيسة ، إلا أنه قد لا يعرف حقيقة ارادة الله . ولكننا لا نجد عند الماركسي شيئا من بقايا هذا الإذعان المسيحي تلمسا لسند منطقي يدعم سلوكه الفعلي كمكافح من أجل ما يراه حقا . ويؤمن الماركسي ـ وكذلك ماركس ذاته ـ إيمانا مطلقا بأن المادية الجدلية ستنفذ مبادئها بصورتها المقدرة . بيد أننا لا نجد الماركسي المؤمن إيمانا صادقا يرضى المكوث قابعا في مكانه ظنا منه أن المادية الجدلية ستحقق ما تنسىء به وحدها دونه . بل على النقيض ، إذ نراه داعية يتقد حماسة ، تقدميا اخلاقيا وهو يؤمن ـ اذا حكمنا عليه من سلوكه ـ أن جهوده الخاصة يمكن أن تحدث تغييراً في السلوك الإنساني . غير أننا نعود لنقول إن الايمان الميتافيزيقي بالحتمية يبدو في نظر الماركسي ، مثلما يبدو في نظر الكالفني الذي يشبهه كثيرا ، أمرا متسقا مع الايمان النفسي بالإرادة الحرة .

ولنواصل الحديث عن النظير الديني : إن الفردوس الماركسي كما أسلفنا هو المجتمع اللاطبقي . والذي يمكن للناس أن يحققوه هنا على الأرض ، ويجمع بينه وبين المعتقدات الأخروية للأديان الأخرى تصور بأنه نعيم مقيم لا تعاني فيه رغباتِ البشر أي إحباط . حقا إن الماركسي يزهو بنزعته المادية ، ويؤمن بأن كل الشهوات الإنسانية اللائقة الكريمة ستجد إشباعا لها في المجتمعات اللاطبقية . ولعله ينكر في ازدراء أي صفة مشتركة تجمع بين فردوسه وبين التصور المسيحي الغيبي عن الجنة كمكان تتلاشى فيه الشهوات وتقهر ، وتتسامى روحيا . غير أن المجتمع اللاطبقي ليس مكانا فاضحا ليس به متسع للمباهج الحسية التي يقرنها الماركسي بالمثل الأعلى الرأسمالي المبتذل . فثمة في الحقيقة جانب بيوريتاني أو تطهري متزمت للماركسية وبكل ما تعنيه هذه العبارة من معنى . فالماركسي شأنه شأن أي مسيحي كالفني يزدري الجانب الشهواني الحسي للحياة ، والمتع المبتذلة الرخيصة ، بل ويزدريها أكثر وأكثر في صورتها الأرستقراطية المهذبة . لقد كان ماركس بنفسه مفكرا أخلاقيا يمقت فظاظة ومظالم المجتمع الصناعي شأن كارلايل أو رسكين . ويحاول الماركسي جاهدا إنقاذ الجانب الإيجابي من فردوسه مؤكدا أن الناس في المجتمع اللاطبقي ستتنافس وتحقق تقدما . ولكن الشيء اللافت للنظر والمثير حقا في فردوس الماركسي وجنات المذاهب الأخرى هو المثل الأعلى لانتفاء الصراع والإحباط وزوال الشهوات .

ويمكن أن نناظر على نحو تقريبي بين فكرة الثورة ودكتاتورية البروليتاريا وبين رأي المسيحية عن يوم الحساب . ولكن نعود لنوضح مرة أخرى الفارق البيّن وهو أن الماركسي يؤمن بأن يوم الخلاص سيأتي بفعل قوي « طبيعية » لا غيبية . ويرى الماركسي أن ما يمايز المؤمن عن غيره هو القدرة على النظر إلى الكون في ضوء المبادىء الماركسية أو ما يقول الماركسي في ضوء المبادىء العلمية . إذ إن ماركس عنده هو المسيح العقلاني الذي يقابل المسيح الروحي ، الذي يعتبره الماركسي زائفا .

مرة أخرى ومثلما نجد في كل المذاهب ، فإن هذا الإدراك أو الشعور بامتلاك الحقيقة ، وامتلاك النور الباطني ، يتوازن مع أداء أفعال رمزية معينة تربط المؤمن برباط وثيق مع كل مجتمع المؤمنين . بعبارة أخرى فإن الماركسي له أفعاله مثلما له إيمانه . إنه يقرأ كتبه الماركسية التي يضعها موضع الإجلال والتقدير ويختلف إلى الاجتماعات ويعقد اللقاءات ، وله بطاقته الحزبية ، وعليه واجبات حزبية . ويملك مفتاحا لكل شيء ، وإجابة على كل سؤال . ومن ثم فلا غرابة حين يقال لنا أن في روسيا الشيوعية موسيقى ماركسية وتاريخا ماركسيا بل وعلم حياة (بيولوجيا) ماركسية .

وقد يكون صحيحا أنه لا يوجد معادل ماركسي لنوع الخبرة الدينية والتي تلخصها كلمة « ضمير » . إن جانبا من المسيحية يتركز بأكمله على أزمة الروح الفرد للإنسان الآثم في صراعه العنيد مع الرب . فالمسيحية عقيدة فردية إلى أقصى حد ذات تصور فردي جداً للخلاص . وتلتزم الماركسية بالرأي القائل إن التحقق الصادق والأصيل للفرد لا يتأتى بطبيعية الحال في صورة مشاركة تلقائية في الكل الاجتماعي على نحو ما يسلك مجتمع النمل أو النحل بل يتأتى على أقل تقدير نتيجة التوحد الشامل من جانب الفرد مع الجماعة ككل . فالماركسية عقيدة جمعية ، ولن تجد أوجه شبه واضحة بين فكرتها وبين فكرة المسيحية عن خلاص الفرد . ومع هذا فإن الماركسي له ضمير ، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة قد لا تتلاءم مع المادية الجدلية ، إلا أنه يعاني من عذاب الضمير . وتجد هذا متمثلا بوضوح في بطل رواية آرثر كوسلر « الظلام في رائعة النهار » ، وإن أردت أن ترى ذلك في حياته فإنك ستراه في حياة كوسلر نفسه .

وقدم ماركس وانجلز أعظم إنجاز لهما في مجال الفكر النظري البحت . واذا كان التطبيق السوفيتي أضاف لينين ، وستالين ، باعتبار أنهما قدما إضافات جوهرية للبناء الرئيسي للمعتقدات الماركسية إلا أن دورهما في نظر الباحث من الخارج لا يعدو كونهما منظمين أكثر منهما مفكرين . ولم تنجح الماركسية بعد في الجمع بين المفكر وبين الفاعل مثلما نجح في ذلك القديس بولس . لقد واجه

لينين واقعا جديدا إذ رأى الأمم الرأسمالية الشريرة في الغرب تزدهر في مطلع القرن العشرين ، وأنها لم تكن على وشك التحطم مثلما تنبأ لها ماركس . هنا أضاف لينين إلى التحليل الماركسي استطرادا جوهريا يقضي بأن الرأسماليين في بريطانيا والعالم الغربي بعد أن بلغوا الحد الأقصى في استغلالهم لمواطنيهم أرجأوا اليوم المشؤوم عن طريق الاستعمار الامبريالي ، أي باستغلال بقية العالم . ورأى لينين في هذا تأكيدا لفكر ماركس ، وقال إن الامبريالية هي مرحلة التفسخ الحتمي للرأسمالية ، وهي أعلى مرحلة لها والتي تسبق ثورة البروليتاريا .

وإن أعظم خدمة أسداها لينين عمليا للماركسية هي ما قدمه لها كمنظم لثورة ناجحة في بلد متخلف . ولكي يحقق لينين هذا كان لزاما عليه أن ينظم ثورة عنيفة ـ والتي بشر بها ماركس دائما وان تحدث عنها حديثا أكاديميا ـ ثورة أنجزتها أقلية من الشخصيات المنظمة اليائسة ، وتمتلك خبرة سنوات طويلة من العمل السري التآمري ، ولا تعوقها وازعات ضمائر « الديمقراطية البرجوازية » عن الشرعية والدماثة الإنسانية ، والأمانة وما شابه ذلك . والشيء اليقيني أن ماركس الذي كان يكره الإصلاحيين الذين يقصرون جهدهم على الإصلاح فقط كراهية شديدة أنه كان يكره الثوري المتآمر المحترف . ولهذا فإن بعض أتباع ماركس لم يروا في لينين ممثلا للماركسية الحقة بل خائنا لها . وذهب بعض الماركسيين العطوفين ممن يقتاتون على الآمال ويحلقون بعيدا عن الواقع في الخيال (إذ يوجد مثل هذا الطراز وإن بدا للغريب أمرا غير منطقي) إلى أن صلابة لينين وقسوته وسلوكه الواقعي تعني قبول العالم البرجوازي الخبيث الذي ينشدون تجاوزه والتسامي عليه . ورأوا أن لينين ، وأسوأ منه ستالين ، قد استسلما لتلك الأوهام الخبيثة مثل الحس السليم ، والسلوك العملي والنجاح .

أما عن ستالين فإن الشيوعيين التقليديين هم وحدهم الذين رأوا فيه مفكرا . والحقيقة أن سياسته « الاشتراكية في بلد واحد » هي نتيجة عملية لماركس ، ولكن يبدو أنها فرضت قسرا على ستالين كسياسة لا كنظرية . وقد أثبت أنه

منظم ناجح للعقيدة الماركسية في دولة قومية ذات تاريخ عريق ، وتراث وطني راسخ . وساعد على دمج وتأكيد الثقافة الروسية ، والتاريخ الروسي بمعناه الكامل ، ومجموعة الأفكار الخاصة بمعنى الكون ومصير الانسان التي تقترن باسم كل من كارل ماركس وفريدريك انجلز . وثمة موازنة أخرى وأخيرة وإن بدت غريبة . لقد كان ستالين بصورة أو بأخرى في وضع مناظر لوضع منظمي المسيحية الاوائل وقتما بدا لهم واضحا أن يسوع لن يعود إلى الأرض وشيكا، ومن ثم بات لزاما مراجعة كل الأفكار المسيحية عن العالم الآخر وملاءمتها مع مواقيت جديدة ، ومع عالم جديد في الحقيقة . وكذلك بدا واضحا في عهد ستالين ضرورة إرجاء المجتمع اللاطبقي . ومن ثم عرفت روسيا مشاعر الإحباط والتعاسة وظهرت المنافسة مع تفاوت كبير في المجالين الاقتصادي والاجتماعي . وكان لزاما على ستالين أن يطوع النزعة التفاؤلية الأساسية عند ماركس لوقائع الحياة على الأرض . وسنرى في يوم من الأيام كيف سينجح في هذا . ويبدو لنا أنه اتخذ في هذا السبيل أسلوبا قديما ألا وهو تأكيد استمرار وعناد العدو الشيطاني - الرأسمالي .

ومعيار القيم الأخلاقية والجمالية للماركسي على الأرض هو في جوهره معيار برجوازي رأسمالي وإن أسبغ طابعاً تطهريا جامدا (بيوريتانيا) . وتوجد في بعض البلدان الغربية أوساط تقدمية تتحد فيها الماركسية مع ضروب مختلفة من التمرد الأخلاقي والجمالي ضد المعايير التقليدية لبرجوازية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - ولا يوجد مثلها في الاتحاد السوفياتي . وتعتبر الماركسية في الواقع أحد الورثة الشرعيين للنظرة المادية والعقلانية إلى الكون التي قال بها فلاسفة القرن الثامن عشر . وكانت لماركس ذاته رؤية عن مجتمع يعمل بدقة وانتظام ، ومن الغريب أنها تشبه رؤية آدم سميث - اقتصاد ، ومن ثم مجتمع ، يعمل فيه كل فرد على نحو طبيعي ويسهم بذلك في رفاهية المجموع وانتظام العمل وسلاسته . وإن المثل الأعلى أو غاية الماركسية هي الفوضوية الفلسفية بين بشر أحرار متساوين . وهذا المثال أحد الأفكار الثابتة في فكر عصر التنوير .

ولكن الوسيلة ، ثورة عنيفة ودولة انتقالية ديكتاتورية تستخدم السلطة بصورة صارمة من أعلى ، وتخضع الجماهير لنظام دقيق ، ويصبح الجهاز كله مجتمعا شموليا . وهنا تنفصل الماركسية وتختلف اختلافا بيناً عن تقليد التنوير ، الذي ازدهى بثورات مثل الثورة الأمريكية والفرنسية إلا أنه استشعر بعض الخجل إزاء مظاهر القسوة التي صاحبتها ، ورأى أن الثورة السياسيّة على أحسن الفروض شر لا بد منه ولكن يتعين تجنبه كلما كان ذلك ممكنا . بيد أن الغاية في هذا العالم تبرر الوسيلة . وإذا كانت الماركسية تنشد الوصول إلى مجتمع فوضوي تنتفي فيه سلطة الدولة وجهازها فإنها في سبيلها إلى ذلك لم تتجاوز استخدام السلطة ذاتها على يد مجموعة حاكمة صغيرة . وإذا قدر للتجربة الروسية أن تمضي وتستمر في عالم غير معاد لها ككيان سياسي فليس من المحتمل أن تتحقق جنة الماركسية على الأرض . إذ ليس بالإمكان أن تتحقق الغاية من خلال محاولة إنجاز نقيضها إلا في عالم هيجل العقلي المحض . أما في عالمنا ، فإنك إذا ما أقمت مجتمعا يسلك فيه الناس سلوك النمل تقريبا ، فإنك لن تصل به إلى المجتمع الذي يحاكي فيه البشر سلوك الآساد . وهكذا فإن محاولة الماركسية حل التوتر الذي عرفه القرن الثامن عشر بين الحرية والمساواة بدت في مجملها أقل نجاحا من محاولة الديمقراطية التقليدية .

الخلاصـــة :

قادتنا دراستنا عن القرن التاسع عشر إلى أفكار عديدة عن القرن العشرين . فقد تتبعنا بعض جوانب الماركسية التي تجاوزت القرن الذي نشأت فيه هذه العقيدة . وقد نعود إلى إيجاز المبادىء ومظاهر التوتر التي درسناها في الفصلين الأخيرين .

ثمة محور ـ ليس محوراً ميتا ـ للقرن التاسع عشر سميناه التسوية الفكتورية . وقد حاولت هذه التسوية الاحتفاظ بديمقراطية سياسية معتدلة ، ونزعة قومية

معتدلة ، وحرية اقتصادية فردية كبيرة في مجال العمل متوازنة مع قانون أخلاقي صارم ومسيحية تقليدية . وشهد المجتمع الغربي القائم على هذه التسوية ، تقدما صناعيا وعلميا هائلا ، وتفاوتا ماديا كبيرا على الرغم من ارتفاع مستوى معيشة الطبقات الدنيا المادي ، وشهد كذلك ازدهارا فكريا وفنيا متنوعا .

غير أن هذا الازدهار الفكري والفني إذا ما قارناه بما حدث في القرن الثالث عشر أو في أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد ، نجد أنه يفتقر الى وحدة الأسلوب ؛ وربما إلى وحدة الهدف . إذ إن القرن التاسع عشر تميز بأنه عصر تباين شديد وغريب في مجال الفكر ، أي عصر تعدد للآراء . وكانت أطرافه شديدة التباعد ، وتوتراته واضحة المعالم ـ التقليد ضد التجديد ، والسلطة ضد الحرية ، والإيمان بالله مقابل الإيمان بالأله ، والولاء للأمة مقابل الولاء للإنسانية والقائمة طويلة جدا . وعلى نحو ما احتفظ القرن التاسع عشر بكل هذه التطلعات الإنسانية المتحاربة ، وتلك المثل العليا المتصارعة عن الحياة الطيبة ، ولكنه احتفظ بها في توازن غير مستقر . وشهد القرن الذي نعيش فيه كيف انقلب هذا التوازن رأسا على عقب . وخير شاهد على هذا الانقلاب اندلاع حربين عالميتين ووقوع كساد عظيم . وها نحن نعيش نهبا لعديد من المثل العليا المتصارعة شأن ما كان في القرن التاسع عشر ، ولعلها هي ذات المثل العليا ، ونحاول جاهدين خلق التوازن بينها .

الفصل السادس

القرن العشرون

الهجوم ضد العقل

الهجوم ضد العقل:

المتطرفون على الأقل من أبناء عصر التنوير في القرن الثامن عشر اعتقدوا أن البشر يوشكون على العيش في مجتمع كامل ، مجتمع ينتفي فيه كل ما يعتبره الناس شراً ، ولايبقى فيه غير ما يراه الناس جميعاً خيراً . يمثل هذا الاتجاه نوعاً من الخط الأساسي لدراستنا التحليلية . أو إن شئت عبارة أكثر دقة فقل إن انعكاس هذا الاتجاه على الآمال المتواضعة للإنسان العادي في عالم الغرب ممثلاً في رجائه بأن يطرأ تحسن ذاتي على قدره الشخصي ، وتقدم اجتماعي يشهد ثماره في حياته الخاصة ، سيكون هو خطنا الأساسي الذي نسترشد به . ولقد صمدت هذه النزعة التفاؤلية العامة أمام صروف وأحداث قرن ونصف من الزمان ، ومع نهاية هذه الحقبة بدا الشر حياً وذائعاً مثلما كان دائما وأبداً . وشهدت أيضاً أزمتين كبيرتين من أزمات الحروب العالمية وما جرته من ويلات تمثلت في الموت والمرض والفقر وغير ذلك مما تشتمل عليه قائمة طويلة من لا إنسانية الإنسان نحو أخيه الإنسان . وأول هذه الأزمات حروب الثورة الفرنسية ونابليون التي استمرت ثلاثين عاماً . وأدت هذه الأزمة إلى مراجعة النزعة التفاؤلية الأولى التي اصطلحنا على تسميتها « التسوية الفكتورية » وثانيهما ، صراع الثلاثين عاماً الذي نطلق عليه الحربين العالميتين الأولى والثانية . وأدى إلى طغيان موجة جديدة عارمة من التشاؤم والنقد ، لاتزال مؤثرة فعالة حتى يومنا هذا تدفع إلى تعديل ميراث القرن الثامن عشر وهو الحلم الديمقراطي . ونحن لانزال قريبي العهد من العملية مما لاييسر لنا أن نراها بوضوح . ومن يدري فربما يأتي النقاد عام ٢٠٠٠ ويتحدثون عن عقيدة مميزة للقرن العشرين ، وعن ثقافة ونظرة إلى العالم خاصة به .

وها قد بات واضحاً أن الحلم ظل حياً نابضاً بعد الأزمة الثانية ، فنحن لانزال في الغرب أبناء التنوير . ولاتصدق الذين ينذرون بالويل والثبور . قد يكونون على صواب : فإن الجانب الأعظم من مجموعة الأفكار والقيم التي نسميها الديمقراطية تذوى خلال الأعوام القادمة . إلا أننا عاجزون عن التنبؤ بمستقبل

موضوعات من هذا النوع . أما عن الحاضر ، فإن واقع بقاء النزعة التفاؤلية الاساسية للقرن الثامن عشر يمثل حقيقة واضحة تكشف عنها الصحف اليومية والدوريات والمنتديات ، وتبدو أكثر وضوحاً في الولايات المتحدة بخاصة . وإن التغيرات التي قد تطرأ على هذا النمط الأساسي تعد في نظر الإنسان الغربي من العامة أمراً أقل شأناً من النمط ذاته .

حقاً سادت بين المفكرين تيارات نمطية معقدة ، فقد حدثت أطوار يأس ، واستخفاف وسعي جاد ابتغاء كمال أعظم . بل سبق حرب ١٩١٤ عقد التسعينات الشهير بما تضمنه من بصيرة واعية بذاتها ، وجهد محموم ليبدو بالياً متكلفاً ، واكتشاف بأن التدهور إمكانية تاريخية . ولكن العالم الغربي عند منعطف القرن الماضي لم يكن مجرد عالم أوسكار وايلد والكتاب الأصفر* وإنما كان عالم الفابيين[1] أيضاً وعالم تيدي روزفلت والتقدميين ، وفرنسا التي بعثت من جديد مع قضية دريفوس[2] ، عالم لايزال زاخراً بالصراع المفعم بالأمل . وولدت حرب ١٩١١ لدى كثير من المفكرين شعوراً بالهلع والغثيان الممزوج بالأمل في انبثاق حركة يسارية راديكالية . وتجلى هذا في أكثر روايات العصر ذيوعاً وهي رواية « الجحيم » تأليف هنري باربوس[3] وبدا وكأننا في عشرينات هذا القرن قد استقر أمرنا على شيء يشبه الحياة القديمة من جديد . وعلى الرغم من أن شعار الحالة السوية Normalcy الذي أعلنه هاردنج[4] قد أثار حنق أصحاب المشاعر النبيلة إلا أنه يعكس بأمانة مطلب جمهرة الناس .

ولاتزال ثمة تيارات أخرى للنمط الفكري . أوضحها ـ وان تعذر الحكم الآن على أهميتها الحقة ـ هو ما يتعلق بالأنساق التاريخية الطموحة والتي نسميها الآن فلسفات التاريخ ، فابتداء من شبنجلر بالأمس وحتى سوروكين وتوينبي اليوم ، ومروراً بالعديد من المتنبئين الأقل ذيوعاً ، بحث المفكرون في الغرب عن امارة من الماضي ، وعلامة تنبيء عن المستقبل ، ليس على مدى بضعة عقود فقط يمكن

---

* مجلة « الكتاب الأصفر » مجلة فصلية انجليزية صدرت ما بين ١٨٩٤ و ١٨٩٧ واشتهرت بنشرها لكتابات ورسوم الكتاب والفنانين المنحلين (المراجع)

للإنسان أن يأمل في أن يمتد به العمر ليرى ما يتمناه بل على مدى قرون تمتد إلى مستقبل لن يشهده أحد من الأحياء ليتأكد من صدق النبوءة . وأكثر هؤلاء الكتاب هم متنبئون ينذرون بهلاك وشيك . والمقارنة الأثيرة هي التي يعقدونها بين الحقبة الأخيرة للامبراطورية الرومانية المنهارة وبين عصرنا الراهن ، وإن كان لدى بعض المؤرخين من أمثال توينبي شواهد أخرى وأمثلة عن الحضارات التي أخفقت في مواجهة التحدي مثل « النزعة القومية المحدودة » Parochial Nationalism التي يرى أننا نواجهها . بيد أن فلاسفة التاريخ هؤلاء لم يفقدوا جميعاً الأمل بالنسبة للجنس البشري . اذ يرون في ضوء الثقافة الغربية التقليدية أن مصير حضارتنا قد يكون الهلاك ، ولكن لابد وأن ترتفع ثقافة أخرى فوق أطلالها . ذلك أن فلسفتهم فلسفة دورات أشبه بلولب حلزوني صاعد ، وتطور غريب لايسير في خط مستقيم (ولكنه تطور) ، ونظرة تتحدث عن الظلام الذي يعقبه الفجر العظيم . وثمة ميل إلى وضعنا الآن فيما يشبه هاوية مادية ولكن على وشك أن نصعد منها إلى سمت روحي آخر وهذا ماتلمسه عند جيرالد هيرد في « الوعي الأسمى » Super - Consciousness وعند توينبي في « الأثيرة » Etherialization وعند بتريم سوروكين في الثقافة التصورية Ideational إذ نجد قاسماً مشتركاً بينهم جميعاً . ذلك أن هذه المصطلحات الثلاثة تحاول وصف - أو تحاول دعوتنا إلى - حالة من السعادة الطاغية اللامادية .

وفلاسفة التاريخ هؤلاء في القرن العشرين ربما استطاعوا وقد لا يستطيعون أن يثبتوا أنهم أكثر دقة من ماركس في تنبؤاتهم . ومناهجهم ليست مناهج العلم ، وجهدهم ليس جزءاً من المعارف المتراكمة . والشيء المهم الذي يعنينا ملاحظته هنا هو أنهم ، مثل ماركس ، استخدموا التاريخ كنظرة « كوسمولوجية » [أي نظرة شاملة إلى الكون : بنيته وعناصره ونواميسه] واستخدام التاريخ على هذا النحو جاء تطوراً عن الموقف الحديث في نبذ الغيبيات ، والابقاء على الرغبة في توفر علم شامل جامع ، وتوفر اليقين ، وهو ما كانت توفره النظرة الغيبية ، ربما وحدها دون سواها . وإذا كانت آلة نيوتن

العالمية يسرت هذا اليقين للقرن الثامن عشر إلا أنها أخفقت في تقديم تفسير مقنع واف للحقائق الواضحة في الحياة العضوية والنمو والتحول العضوي على ظهر الأرض . وتيسر هذا التفسير خلال القرن التاسع عشر وبصورة أكثر دقة وإحكاماً بفضل آراء داروين عن التطور العضوي . ولم يعد بإمكاننا فقط الآن فهم الكيفية التي يجري بها نظام الكواكب بل أصبح بالإمكان كذلك أن نفهم كيف ظهر الناس والفئران والجزر المرجانية كما نراهم الآن . ويرى المؤمن بالتفسير التاريخي أن مفتاح معرفة ما هو كائن وما سيكون يكمن في معرفة ما قد كان . ومن ثم يمكن رسم المنحنى دائماً في زمن ماض ـ ثم يستقري المستقبل . فإذا ما عرفت كيف تطورت المجتمعات والثقافات ـ أي إذا ما عرفت تاريخها ـ فإنك تعرف مسارها مستقبلاً وتعرف على أي نحو ستكون في مقبل الأيام ، وهي معرفة يجد فيها بعض الناس راحة وعزاء .

وثمة كثيرون من البشر يبدون الآن عاجزين مزاجياً عن تقبل هذا الضرب من التفسير التاريخي ويرون ضرورة تجاوز الخبرة المحدودة بالزمان والمكان ، وأن لابد من تلمس الله والحق في الوجود المحض المتحرر من الصيرورة المبتذلة . ولكن إذا سلمت بصلاحية مواقف العلم الحديث واتجاهاته العامة ، بات لزاماً عليك التسليم بأن نزعة التفسير التاريخي تتسق من حيث افتراضاتها الأساسية مع العلم الحديث . ومع هذا فإن الفجوة الفاصلة بين رجال من أمثال سوروكين وتوينبي وبين علماء الطبيعة فجوة واسعة جداً في الحقيقة ، وهي واسعة يقيناً في مجال الأداء ، وإن كان من المحتمل أن تكون كذلك في مجال المنهج والأهداف . ويبدو هذا واضحاً أولاً وقبل كل شيء لأن العلم الطبيعي ، من حيث هو علم ، لايستهدف صوغ نظرية كوسمولوجية [فالعلماء كبشر مؤمنون بإطار كامل من النظريات الكوسمولوجية بكل ما فيه من تباين ، فالبعض منهم لايزال يؤمن بالمادية في صورتها الساذجة وبالصورة التي جاءت بها في عصر التنوير ، والبعض الآخر متدينون مخلصون ، وفريق ثالث مثل إدنجتون (٥) وجينز Jeans (٦)

ابتكروا لأنفسهم نظرة كوسمولوجية فريدة خاصة بهم وإن لم تقنع الآخرين ، ويربطونها بنظرياتهم العلمية] .ثانياً لا تتوفر لدينا في الوقت الراهن معلومات كافية عن تاريخ الإنسان في المجتمع بما يسمح لنا بالتنبؤ عن المستقبل ولو على مستوى تنبؤ علماء الأرصاد حين يصدرون تنبؤات عامة على مدى طويل . علاوة على هذا فإن الأمر ينطوي على متغيرات عديدة وكثيرة جداً فيما يتعلق بفهمنا الراهن في ضوء المصطلحات العلمية . صفوة القول أننا لانستطيع أن نرسم عن يقين منحنى الماضي أسوة بالعالم حين يرسم منحنى علمه ، وإنما نستطيع فقط أن نخمن ، وأن نضع تخطيطاً تقريبياً غير دقيق ولا يخلو من نزق . وسوف تمضي أجيال من الجهد الدؤوب قبل أن نحرز تقدماً ملموساً . هذا فضلاً عن أن المنحنى لايستقرىء ذاته من خلال ما هو معلوم ويكشف به عن المجهول . فثمة ، وهذا هو ثالثاً ، إمكانية دائماً لظهور متغيرات جديدة ، لها جدتها الأصيلة ، تمثل ما يتعذر علينا التنبؤ به مقدماً . وسبق أن لحظنا كيف ماركس ، وهو أحد فلاسفة التاريخ المؤمنين ، حسب تكوينه المزاجي ، بالنزعة الأخلاقية ، قد أخطأ في نبوءته إذا نظرنا إليها إجمالاً ، خاصة أنه أخفق في تخمين عدد من العوامل الجديدة ـ منها العوامل التي أدت إلى قيام الثورة في روسيا بدلاً من بريطانيا . إننا لانعرف ما يكفي عن الأمراض التي تفتك بالحضارات (إذا كانت ثمة أمراض كهذه) لنتبينها في أنفسنا . حقاً إن بعض المؤرخين ذوي الحلق والبراعة من أمثال توينبي يمكنهم يقيناً إبراز بعض الأعراض التي تنذر بالخطر ، سواء في الثقافة الرومانية البائدة أو في ثقافتنا ولكننا لا نعرف حقيقة ما تعنيه هذه الأمراض.وعلى أية حال فإن القلق بشأن مثل هذه الأعراض والمناظرة بين حالات الطلاق عندنا ، وحالات الطلاق في الامبراطورية الرومانية ، هو أقرب إلى الوسواس .

والحتمية التي تصاحب أكثر فلسفات التاريخ توازنها اليوم في عصرنا صورة جديدة من اللاحتمية Indeterminism والتي تعني كثيراً بالأفكار عن الفيض والتغير والنمو ، وهو ما يعكس اهتمام عصرنا بما اصطلحنا على تسميته العملية

ونقصد بذلك مذهب الإرادة الذي ظهر في العديد من الفلسفات الصورية المتباينة على مدى العقود الخمسة الأولى من القرن العشرين : عند نيتشه وعند الفيلسوف الفرنسي برجسون وعند فلاسفة أمريكيين منهم وليم جيمس وجون ديوي . ولم تكن فلسفة برجسون تتجاوز كثيراً النمط السائد بين الغربيين المثقفين الذين وجدوا في عباراته « اندفاعة الحياة» و« التطور الخلاق » وغيرها فلسفة ملائمة جداً عن التغير والفيض . ولقد كان برجسون ملتزماً خط الاحتجاج الرومانسي المباشر ضد شيء ما في تقليد التنوير وجده الرومانسيون دائماً غير مقبول وغير مستساغ . ومن العسير على المرء أن يشير باصبعه محدداً ذلك الشيء ـ إنه شيء يرام الرومانسيون ميتاً ، منتهياً ، عقلياً ، مملاً ، جامداً غير خيالي . وسبق أن حاولنا عرض مجموع الأفكار التي كرهها الرومانسيون تحت عنوان « الرأس » والتي أحبوها تحت عنوان « القلب » .

على أية حال فإن أكثر النزعات الحتمية هي أمور تخص الرأس ، وأكثر النزعات الإرادية هي أمور تخص « القلب » ولكن برجسون ، كمفكر حديث واسع الثقافة ، لم يكن ليقنع بمجرد الارتداد إلى ما هو فطري وبدائي ، وأن يلجأ إلى نبذ الميراث المعقد للفكر الحديث . لذا حاول الحفاظ على خير ما في العالمين : حيوية العاطفة ومسارات الفكر المنطقية الجامدة.وإن هذا الجهد الذي يسبغ على الفكر ـ الذي اعتاد غير المفكرين أن يقرنوا بينه وبين الأمان والتأمل ـ نوعاً من الخطر والمغامرة ، هو أحد القضايا الفكرية الرئيسية التي شغلت واحداً من أبرز فلاسفة القرن العشرين ، ونعني به الفريد نورث وايتهيد . وتعتبر فلسفة وليم جيمس وجون ديوي البرجماتية ـ وهي أبرز إسهام أمريكي للفكر الفلسفي الصوري ـ صورة من التمرد ضد اليقين والطابع الثابت (الاستاتيكي) للفكر النسقي . اعتقد جيمس أن الفكر أداة للإرادة ، وأن التفكير الجيد هو التفكير الذي يقودك الى بغيتك . ولم يكن بطبيعة الحال مستخفاً أو فوضوياً ، أو منطقياً إلى الحد الذي يزعم فيه أن كل ما يبتغيه المرء فهو مطلب خير ، على الأقل من وجهة نظر الطالب الفرد . وإنما ذهب جيمس إلى أن الخير هو ما يراه خيراً كل

مفكر من نيوانجلند حساس متسامح عطوف وموضع تقدير من أبناء عصره . لقد كان يهوى الغريب القلق ، واتفق في الرأي مع جون مل في أن الخير والنافع والمربح قد يأتي من مصادر غير متوقعة على الإطلاق . والتباين عند جيمس هو الشيء المثمر الفعال ، ومن ثم فهو عملي وبرجماتي .

أخيراً فإن القرن العشرين ، شأن القرون الأخيرة ، لم يفشل في الاهتداء إلى عالم من كبار علماء الطبيعة المبرزين يستقى من أعماله وجهده فلاسفة وكتاب ومفكرو القرن العشرين ويقتدون به أسوة بما حدث مع نيوتن في القرن الثامن عشر . وكان هذا هو العالم الفيزيائي البرت اينشتين (٧) الذي كانت أعماله كعالم فيزيائي تتجاوز فهم العلماء فيما عدا قلة قليلة من أقرانه . ولكن لم يكن اينشتين في نظر الرأي العام مجرد ساحر القبيلة في عصرنا الحديث ، بل كان الرجل الذي اقترن بالنسبية ، والقول بأن الاشياء تختلف رؤيتها باختلاف المراقبين لها من مواضع مختلفة وأزمنة مختلفة ، وأن الصدق رهن بوجهة نظر الباحث عن الحقيقة ، وأن الإنسان الذي يتحرك بمعدل معين للسرعة يرى الاشياء مختلفة تماما عن إنسان آخر يتحرك بمعدل سرعة مغاير ، أي باختصار ليس ثمة شيء اسمه الحقيقة المطلقة بل حقائق نسبية فقط .

ويرمز اسم اينشتين في ذهن العامة إلى الثورة العلمية الكبرى التي شهدها النصف الأول من القرن العشرين . ونحن لم نول تفاصيل تاريخ العلم الحديث قدرا كبيرا من الاهتمام في الفصول الأخيرة . فكل إنسان يعرف أن العلوم الطبيعية واصلت في عصرنا تحالفها المثمر مع التكنولوجيا ومشروعات الأعمال الإنتاجية ، أي واصلت سيرتها كمعارف تراكمية . بيد أن أعمال علماء للطبيعة والرياضيات من أمثال اينشتين وبلانك Planck (٨) وبور Bohr (٩) آتت ثمارها مبكرا في أوائل القرن العشرين وهو ما تمثل في فروض نظرية رئيسية جديدة عن الكون الطبيعي حتى أضحت نمطا مألوفا على يد العاملين على ترويج وتبسيط العلم بحيث يمكن القول إنه قد تمت « الإطاحة بفيزياء نيوتن . ولعل ما هو أكثر

إنصافا القول بأن النسبية ، والميكانيكا الكمية (الكوانطية) والدراسات المتقدمة باطراد عن الذرة أدخلت جميعها تنقيحات وإضافات على فيزياء نيوتن . والقول بأن الميكانيكا الكمية تنطوي على عنصر واضح ينفي إمكانية التنبؤ في مجال سلوك الذرة الواحدة لا يعني إحصائيا نفي المفهوم عن إمكانية التنبؤ في مجال كتل الذرات . فلا تزال فيزياء نيوتن صالحة للعديد من الأعمال التقريبية . وإن الأهمية الحقة للفيزياء الجديدة بالنسبة لنا هي أنها ساعدت على وضع اللمسات الأخيرة في هدم آراء القرن التاسع عشر الساذجة عن التسبيب أو العلّية العلمية ، وهي الآراء التي تصورت كل العلاقات في الكون وفق نمط ميكانيكي محكم واقترنت بآراء أخرى شديدة السذاجة عن الاستقراء العلمي . إن النظريات العلمية الحديثة عن مناهج العلم شديدة الدقة والتعقيد وتسلم بأن العالم المبدع هو بمعنى من المعاني فنان مبدع ، وأن التقرير الذي تفضي إليه فروضه النظرية عن الكون هي في جزء من أجزائها نتاج عقله هو ، وليست مجرد نسخة طبق الأصل من الواقع . بل والأهم من ذلك ، أن العالم الحديث يعرف ، أو ينبغي عليه أن يعرف ، أن فروضه النظرية ليست حقائق مطلقة ، أي ليست حقائق حسب منطوق الدين أو معظم الفلسفات الغربية .

ولكننا الآن لسنا بحاجة إلى أكثر من تسجيل أنه من وجهة نظر مؤرخ الفكر فإن عناصر الثبات والاستمرار أهم وأشهر من عناصر الجدة ، خاصة في القرنين أو الثلاثة قرون الأخيرة . إن القنبلة الذرية بمعنى من المعاني شيء جديد ، إذ تنفجر بطريقة جديدة ، ولها قوة جديدة ، وشدة جديدة . غير أن الشعور بأن القنبلة الذرية قد تفضي إلى دمار البشرية و « نهاية العالم » ليس أمرا جديدا إلا من حيث علاقته بالقنبلة الذرية ، ولكن الخوف من نهاية العالم « كشعور إنساني » أي كجزء من الخبرة الإنسانية حتى في الإطار المحدود نسبيا للتاريخ الثقافي الغربي ، هو أمر متواتر.لقد كان هذا في بعض الأزمنة وباء شائعا ـ مثال ذلك خلال الأيام الأولى للمسيحية ، وفي عام ١٠٠٠ ولكن بدرجة أقل ـ . وكان

في كل العصور داء متوطنا بين مختلف الطوائف . ومن ثم فإن انشطار النواة لا يشكل أهوالا جديدة في نظر المؤمن بسفر الرؤ يا .

ويمكن الزعم بأن كل ما عمدنا إلى تحليله في الفصول السابقة لا يزال قائما بيننا . ويبدو عسيرا عدم التسليم بأن غالبية الأفكار التي عرضت لنا في هذا الكتاب لا تزال على قيد الحياة . لقد اطردت باستمرار المعارف التراكمية للعلوم الطبيعية دون انتكاس خطير . حقا لقد حفزت الحروب بعض مراحل الإنجازات العلمية . وربما يكون صوابا ما يزعمه أصحاب العقلية المرهفة (المثالية) حين يقررون أن الاستعمال السوقي للموضوعات العملية هو وحده الذي يطّرد في زمن الحروب ، وأن العمل الخلاق للعلوم « البحتة » لا بد له من السلم . والحقيقة أن من بين الأمور الكثيرة التي نجهلها معرفة ماهية الشروط الثقافية والاجتماعية اللازمة لازدهار العلوم الطبيعية إلى أقصى حد . وتظل الحقيقة القائلة بأن كلا من العلوم البحتة والتطبيقية قد أضافت على وجه اليقين في الغرب جديدا إلى إنجازاتها التراكمية خلال النصف الأول من القرن العشرين الذي مزقته الحروب .

أما عن المعارف غير التراكمية ، فإن ثقافتنا تكاد تكون لوحا لم يمح منه شيء كامل أو بغتة . ثمة تغيرات في النجاح النسبي الذي أصابته المواقف والأفكار المختلفة وفي انتشارها . ولكن القليل جدا منها هو الذي زال . ويكفي أن نستعرض موضوعات الفصول القليلة الماضية . فالمسيحية استمرت وحافظت على ما يمثل في نظر الغريب عنها تباينها الثري وتوترها الأساسي بين هذه الدنيا وبين الآخرة . ولم يشهد القرن العشرون ظهور طائفة جديدة كبرى من المسيحيين ، وشهد ما يشبه ضياع المؤمنين في اللامبالاة التي يراها كل جيل من الوعاظ أمرا جديدا ، أو يدعي جدتها لأغراض الوعظ ولكنه شهد كذلك عمليات احياء للطاقة الروحية في كل الطوائف وكل الأماكن على اختلافها ، بما في ذلك داخل الاتحاد السوفيتي الذي حاول جاهدا تحطيم المسيحية . وكانت هناك عملية إحياء فكري موازية لحركة الإحياء التي انبعثت في الأعوام التالية على

أزمة الثورة الفرنسية . وهكذا فإن بيرداييف الروسي المنفي يشبه في كثير من النواحي جوزيف دي ميستر، أو يشبهه على الأقل في شعوره إزاء خطايا الجيل الجاحد لوجود الله والذي يراه سببا لأزمة العصر . وإن أشهر وأعمق محاولتين ، وأقواهما أثرا ، استهدفتا بالاستناد إلى الرؤ ية المسيحية تصحيح ما اعتبره أصحابهما نزعة تفاؤ لية ضحلة ترتكز عليها الكوسمولوجيا الغربية الديمقراطية . وهاتان هما الحركتان اللتان قادهما كارل بارث [١٠] ورينهولد نيبور [١١] في الولايات المتحدة الأمريكية.وواصلت الكاثوليكية الرومانية تأكيدها على أن لديها حكمة أعظم من حكمة التنوير . واهتماما يعادل على الأقل اهتمام التنوير بعامة الناس على الأرض . وأثبت الكاثوليك من خلال جاك ماريتان أنهم لا يزالون قادرين على إنجاب رجال أخلاق وسياسة ذوي فكر عميق وحساسية بالغة وعقيدة تقليدية ولكن في غير جمود .

واستمر كذلك أعداء المسيحية . فلا يزال هناك خلفاء توم بين ، وهربرت سبنسر ، واللاأدريين الليبراليين اليدينيين والإنسانيين ، والعلمانيين ، والوضعيين ، والماديين ، وأتباع الثقافة الأخلاقية وما شابه ذلك . هذا على الرغم من أنهم بدأوا يظهرون في صورة طراز قديم غريب وطريف الى حد ما . وربما يعاودون الظهور فجأة في صورة طراز جديد مشذب مثلما تتكرر طرز الأزياء النسائية . وظهر البعض واضحا في زيه الجديد الذي تمثله الوجودية طراز منتصف القرن الذي شاع في الأوساط الثقافية مع نهاية حرب ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥ . وتمركزت الوجودية في فرنسا تحت راية أشهر أعلامها الكاتب جان بول سارتر . والوجوديون لا يؤ منون بالله ـ أو لا يؤ منون يقينا بإله خير ـ ورأوا العالم مكانا مقيتا ولد فيه الإنسان ليعاني ولا سبيل أمامه للخلاص منه . ورأى هؤلاء المتشائمون الجبريون أن عقيدة التقدم هراء ووهم كبير . ولكنهم يواصلون الصراع ، ويحيون حياة أخلاقية في جوهرها (ليست مفرطة الاحتشام مثل الحياة الأخلاقية الفكتورية بل حياة أخلاقية فنية) ، أي أنهم باختصار حريصون على الوجود لأن الوجود خاصية إنسانية .

ومن السهل ألا نرى في الوجودية غير عرض يكشف عما أصاب أوروبا الغربية من إنهاك إثر حرب عظمى . ولكن المبشرين بالحركة من أمثال نيتشه وكيركجورد ، هم من رجال القرن التاسع عشر .والوجودية، حسب وجهة نظر معينة ، هي الصورة العكسية التشاؤمية المقابلة للمعتقدات المادية الواعدة المفعمة بالآمال التي سادت في القرن التاسع عشر . بيد أن الوجودية وغيرها من الفلسفات المعادية للمسيحية لم تذع وتنتشر على نطاق واسع في مجتمعنا الغربي . ويبدو احتمالا أن الإنسان العادي المتعلم ـ الإنسان متوسط الثقافة ـ في عالم الغرب لا يزال مثلما كان في القرن التاسع عشر ، مزيجا غير متجانس يجمع بين الالتزام المسيحي وبين النزعة الطبيعية التفاؤلية للقرن التاسع عشر .

والماركسيون أبعد ما يكونون عن الاندثار ، ولقد عانت عقيدتهم في روسيا ذات المصير الذي يصادف أكثر العقائد الإصلاحية حين تصبح عقائد رسمية وإن عملية تحويل الماركسية في روسيا من عامل تفجير ـ أو من مثير ـ إلى عامل تسكين استغرقت عدة عقود . ووصلت إلى حد أن أصبح المواطن الصالح في الاتحاد السوفيتي لا يقلقه التباين بين الشعار الماركسي القديم « من كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجته » ، وبين وجود من يحيون داخل الاتحاد السوفيتي حياة تضارع حياة المليونيرات في أمريكا . والحقيقة أن أي مفكر غربي ليس بإمكانه أن يعطي تقييما منصفا نزيها عما تعنيه الماركسية داخل روسيا والدول الخاضعة لنفوذها . فليست لدينا الحقائق اللازمة لذلك ، نظرا لعدم توفر سبل تبادل الأفكار والمعلومات بحرية بين النظامين الأعظمين المتنافسين في عالم اليوم . بل والأهم من ذلك أننا لا نملك الظروف الضرورية لتوفر درجة معقولة من استقلال الرأي وتجرده . ومن الواضح أن الماركسية لا تزال في أنحاء كثيرة من العالم عقيدة نامية مناضلة لا يسع المرء إسقاطها ببساطة تحت زعم أنها أمر خبيث فاسد ، بل يتعين اعتبارها على أقل تقدير عَرَضًا خطيرا ناجما عن فشلنا في استعادة درجة من الاستقرار الاجتماعي الذي سبق أن حققه الغرب خلال القرن التاسع عشر .

أما عن النزعة القومية ، فلا تزال تبدو خلال القرن العشرين أقوى عامل وحيد بين شبكة المصالح والعواطف والأفكار القائمة التي توثق عرى الروابط بين الناس داخل جماعات سياسية قائمة على وحدة الإقليم أو الأرض . ونظرا لأن النزعة القومية ذاتها تعد مركبا يجمع في تآلف كل شيء تقريبا تنطوي عليه الحياة الثقافية الغربية ، لذلك فإنها أصبحت أشبه بما تبقّى من كل الأشكال السياسية المجردة التي تناولناها في الفصول القليلة الماضية سواء بالنسبة للشيوعية الروسية (على الرغم من المبادىء النظرية الأممية واللاقومية التي ترتكز عليها الماركسية الأولى) ، وبالنسبة للنازية فى ألمانيا ، والديمقراطية في أمريكا . ولا ريب في أن الوحدات التي تحاربت خلال الحرب العالمية كانت وحدات قومية . وإن أولئك الذين يكرهون الحرب ، ويرجون زوالها ، باتوا مقتنعين اليوم بالحاجة الى دولة عالمية أو إلى عدد قليل من الدول الإقليمية تنتفي معها الدولة القومية كما نعرفها . واعتاد أكثر المؤمنين بالاتحاد العالمي على التحدث عن النزعة القومية باستخفاف وكأنها ابتكار صدر عن بضعة رجال أوغاد ، وفرضه على العامة كرها سادتهم الخبثاء ، وينظرون إليه وكأنه شر يمكن التخلص منه بفضل تشريعات ملائمة . ولعل القاريء المدقق يستبين هنا نظرة القرن الثامن عشر الساذجة عن الشر باعتباره نتاجا للبيئة ، وبين البيئة في عصرنا الحديث كموضوع يمكن أن يعالجه الأخيار بدلا من الأشرار . فقد كان الاعتقاد السائد في الماضي هو أن الأشرار صنعوا البيئة . ويذهب المؤمنون بالاتحاد العالمي إلى أن النزعة القومية ليست راسخة في قلوب الناس ولا هي عادة من عاداتهم ، ولا عنصر من عناصر التفكير الشعبي - إنها على أقل تقدير ليست النزعة القومية التي تدفع الأمريكي إلى قتل الياباني ، والياباني إلى قتل الأمريكي . بيد أننا لا نجد أي علامة تدل على صواب هذا الفكر . وفي رأينا أنه بات واضحا بالضرورة ، بعد مضي مائتي عام على النزعة البيئية الساذجة للقرن الثامن عشر ، أن النزعة القومية ، حتى وإن كانت نتاج البيئة ، إلا أنها محصلة قرون طويلة من التاريخ . ومن ثم فإنه نتاج راسخ صلب يتعذر تغييره تغييرا كبيرا خلال جيل واحد بفعل ضغوط بيئية جديدة ومخططة - مثل القول بوضع دستور عالمي ملائم على الورق .

إن النزعة القومية إحدى وقائع الحياة ، وهي حقيقة واقعة نشهدها ولا يسع أي عالم اغفالها . وهي ليست واحدة متطابقة في أي دولتين ، نظرا لأنها عنصر من عناصر المركب الثقافي . ويمكن تجاوزها أو التعالي عليها ، وهو ما فعلته الأقلية النشطة من دعاة الاتحاد العالمي ـ وإن كنا لن نجد شيئا أمريكيا ، « قوميا » مثل النزعة التغلؤلية ، والإيمان بسحر الدساتير المكتوبة ، والانفعال بالمجردات الأخلاقية السامية ، وهو ما يكشف عنه أغلب الأمريكيين من دعاة إقامة حكومة عالمية . ولكن النزعة القومية في نظر جمهرة الناس عاطفة عميقة الجذور في حيواتهم بكل شمولها . وهي موضوع دراسة مفيدة على يد علماء النفس الاجتماعيين الذين يقفون بأبحاثهم على عتبة جهد علمي لإقامة معرفة تراكمية . وأصبح بالإمكان طرح عدد من الأحكام التقريبية مثل القول بأن النزعة القومية تأخذ أشد صورها عُدوانية داخل الجماعات القومية التي تشعر أنها مقهورة مكبوتة ، وتعامل باعتبارها أدنى من سواها ، وتبدو أقل عدوانية ، وأشبه بذلك الضرب الثقافي المقبول لطعم الحياة الذي تصوره مازّيني ، وذلك في الجماعات الصغيرة ، المزدهرة نسبيا ، ولكنها مستقلة سياسيا ، مثل السويسريين والنرويجيين والاستراليين ، بل إننا نجد بين الاستراليين ذلك الخوف من الجماهير الآسيوية الواسعة التي تضغط عليهم مما قد يفضي في السنوات القادمة إلى ظهور نزعة قومية انعزالية قاتمة . بيد أن موضوع النزعة القومية في شموله من أخصب موضوعات النهج الجديد لدراسة العلاقات الإنسانية والذي سنناقشه في القسم التالي من هذا الفصل .

وهكذا فإن أنماط المثل العليا للقرن التاسع عشر ، والتي تغيرت بفعل خبرتنا الذاتية ، لا تزال قائمة بداخلنا . اذ لا يزال لدينا محورنا الديمقراطي الذي يتعرض للهجوم من اليسار ومن اليمين . وثمة شيء آخر بقي لنا من القرن التاسع عشر وتتعين الإشارة إليه . ذلك أن مثقفينا ومفكرينا لا يزالون غرباء عن عامة الناس ، ولا يزالون على تمردهم ، ولا يزالون غير متفقين على الهدف الذي ينبغي أن يفضي إليه هذا التمرد . إن من يكتبون ويرسمون ويمثلون ويعظون لا

يزالون فريقا منعزلاً . حقا لقد مرت بأمريكا فترة قصيرة ، فيا بين الكساد العظيم وحرب ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥ ، ابتهج خلالها الكتاب ، مثل جورج بابيت من أوهايو ، لإيمانهم بالديمقراطية والمبادرة الفردية ، وبالإنسان العام ، وبالأسلوب الأمريكي . بيد أنها كانت فترة قصيرة ، أن لم نقل شهر عسل وهمي . وهاهم الكتاب والفنانون قد عادوا مرة أخرى إلى تمردهم ، يكتبون عن عالمنا وعن الناس ما يثير في النفس شعورا بالغثيان . وبعض هؤلاء ماركسيون من مختلف الطوائف من الستالينية التقليدية إلى آخر صورة من صور التروتسكية ، واستمر آخرون يرعون ويحملون أفكارا معادية للديمقراطية أبرع وأذكى وأقل سوقية ، ابتداء بأفكار إرفنج بابيت وانتهاء بالفاشيين المثقفين حقاً من أمثال عزرا باوند . وجميع هؤلاء سادرون في تذمرهم ، حتى أنك سواء قلبت صفحات مجلة Partisan Review أو مجلة Atlantic Monthly أو حتى مجلة Reader's Digest لا تلبث حتى تصادف فيها مقالة يمكن أن تحمل عنوان « ما خطب . . . » .

وأخيرا يمكن لنا العودة إلى ذلك الضرب الرائع من الأساليب المعمارية التي اتخذناها رمزا لتعدد وتباين الآراء في المجتمع الغربي المعاصر . فليس ثمة من يستطيع أن يحاج بأننا في منتصف القرن العشرين عدنا إلى العادة البشرية الباكرة وهي البناء بأسلوب واحد في فترة زمنية بذاتها . حقا لقد ظهر خلال القرن العشرين أسلوب موحد بصورة معقولة (على الرغم من وجود بعض التباينات الفردية) . وهو الأسلوب الذي سماه أكثر من استخدموه باسم « الأسلوب الوظيفي » ويعرف لدى العامة باسم « الحديث » وترتبط بهذا الأسلوب لوازم ملاءمة تتمثل في الزخرف « الديكور » الداخلي ، والفنون التشكيلية ، بحيث يصبح بالإمكان بناء بيت وتأثيثه على نحو يتسق مع منتصف القرن العشرين وليس مع أي بعد زماني ـ مكاني آخر . وأضافت هذه الإمكانية عنصرا آخر إلى هذا المزيج . إن الكثيرين يضيقون بالأسلوب الحديث ، وأكثر منهم لا يطيقونه لأنه أكثر تكلفة من سواه . والنتيجة هي استخدام أسلوب معماري حديث بعد

الحرب العالمية أفاد من الأساليب القائمة واقتبس مباشرة من مدرسة العمارة الألمانية المعروفة باسم Gropius's Bauhaus (١٢)

ولعل المثقف الغربي في منتصف القرن العشرين يدرك أن تعدد الآراء في العالم الحديث إزاء كل القضايا ، كبيرها وصغيرها ، هو أمر جديد ، نسبياً ، في تاريخ البشرية . ويساوره لهذا قدر غير قليل من الخوف خشية أن نعجز عن الالتزام به . ومن ثم ينشد مركباً جديداً ، وعقيدة جديدة ، وأساساً مشتركاً للاتفاق بشأن القضايا الكبرى . ولكنه لايكاد يملك البدايات الأولى لمركب روحي جديد ، ولا لشيء ما جديد تماما وحديث معاصر يمكن على الأقل إضافته إلى المزيج مثلما أضيف الأسلوب المعماري الحديث إلى الأساليب السابقة عليه . وليس معنى هذا أن زماننا صفر من روح العصر الخاصة به ، عاطل عن أي نكهة مميزة له ، أو عن أي لمسات تميز أسلوبه والتي يعرفه بها المؤ رخون فيما بعد . ولعل الأصح هو القول بأننا وإلى حد كبير لسنا أكثر من ضرب أو صورة مختلفة ضمن نمط ثقافي ثابت نما ونتج عن العصور الوسطى ثم تمايز خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . ولعل الحقيقة هي أن أكثر الأمور جدة في حياتنا الفكرية ليس شيئاً جمالياً ، على الرغم من موجة الأسلوب الحديث modernism بل النزوع إلى دراسة الناس والعلاقات الإنسانية وهو ما قد يمثل البدايات الأولى في واقع الأمر لما سبق أن عبرنا عنه طويلاً في عبارة قصيرة :ـ العلوم الاجتماعية .

نزعة معاداة العقل : تعريف في كتاب «السياسة» لأرسطو

غير أن هذا النزوع في كثير من صوره الملموسة نزوع قديم جداً ـ إذ نجد آثاراً له في كتاب « السياسة » لأرسطو ـ وقد نخطىء إذا تصورناه علامة على البدايات الأولى للدراسة العلمية الصورية للعلاقات الإنسانية .وربما ما نسميه هنا نزعة معاداة العقل تبدو في نظر مؤ رخي المستقبل مجرد رافد من روافد ثقافتنا في القرن العشرين . وجزءاً من روح العصر ، وجانباً من الكيان الشامل لاتجاهاتنا نحو

الحياة والكون ، أي شيئاً يتجاوز المعرفة التراكمية أو العلم . ولعل من الأسلم والأحوط لنا هنا أن نعالج نزعة معاداة العقل ، خاصة من حيث صلتها بدراسة الإنسان في المجتمع ، باعتبارها إحدى المظاهر المميزة لروح عصرنا .

لعل الاسم غير موفق ، خاصة في تأكيده على السلب أو المعارضة ، ومع هذا فليس لدينا حتى الآن ما هو أفضل منه . إذ يجب أن يكون واضحاً الآن أن أي محاولة تستهدف التحديد بالاسم أن هذا النزوع يقدّر موضوعياً ، لنقل مثلاً ، العاطفة ويعلي من قدرها على التفكير ، ويرى القلب أسمى من الرأس ، وأن الحوافز والدوافع ، أو إذا شئت مصطلحاً فرويدياً ، أن «الليبيدو» أو ال «هـو» أفضل من العقل ، فإن مثل هذه المحاولة تشويه لطبيعته الحقة . إن من يعادي العقل بالمعنى الذي نستخدم به المصطلح هنا ، إنما يتمثل موقفه أساساً في أنه لايرى أداة الفكر أداة فاسدة بل ضعيفة لدى أكثر الناس وفي أغلب الأوقات . ويتفق الرومانسي مع توماس هاردي على أن « الفكر آفة الجسد » ويدرك المعادي للعقل أن الفكر يبدو في أغلب الأحيان تحت رحمة الشهوات والأهواء والعواطف والعادات والأفعال المنعكسة المشروطة وغير ذلك كثير في حياة الإنسان مما يخرج عن التفكير . وليس ثمة إجماع لسوء الحظ على مصطلح واحد للدلالة على هذا كله . وسوف نستخدم في كتابنا هذا عبارة « نزعة معاداة العقل » للدلالة على محاولة الوصول عقلياً لتقييم سليم للأدوار الفعلية للعقلانية واللاعقلانية في الشئون الإنسانية . بيد أن المصطلح مستخدم على نطاق واسع لوصف شيء آخر مختلف تماماً ـ إطراء اللاعقلانية ، ومدح اللاعقلانية باعتبارها النشاط الإنساني الحقيقي المرغوب فيه ، وذم العقلانية . ومثل هذا الاتجاه العازف عن العقلانية المحب للاعقلانية نؤثر تسميته « الرومانسية » مثل رومانسية جوته « الوجدان كل شيء » وعبر وردزورث عن مقته للاستدلال العقلي بكلمات قاطعة حين قال :

نبضة واحدة من مرج نضر
قد تعلمك عن الانسان

عن الشر والخير الأخلاقيين ،
أكثر مما يمكن أن يعلمك جميع الحكماء
كفى علماً وفناً
واطو كل تلك الأوراق العقيمة
وتعال معي حاملاً قلباً ،
يرى ويستوعب

وإن العاشق الحديث لما هو لاعقلاني ، مثل كثيرين ممن دافعوا عن النازية ، يمضي بعيداً ويتجاوز كثيراً هؤلاء الرومانسيين الأوائل ، ولكن جذر الفكرة يرجع دائماً إلى النزعة الرومانسية . ولسوء الحظ أننا نلمس مثل هذا الخلط بالنسبة لمشكلة هامة جداً تتعلق بالمصطلحات . غير أننا سنحاول جاهدين استخدام مصطلح « المعادي للعقل » دون مدح أو قدح ، لوصف محاولة تحديد مكان العقلانية في السلوك البشري العقلي .

وهكذا ذهب من يعادي العقل إلى التشكك في نوع محدد من التفكير المجرد الاستدلالي في القضايا الكبرى من النوع الذي صادفناه مراراً في هذا الكتاب ، وربما لن يكون أكثر وضوحاً في مكان آخر مما هو عليه في الفقرة التي اقتبسناها من هيجل في ص ١٣٨ ولكن من يعادي التفكير العقلي هو الوريث الحقيقي للتنوير ، إنه يؤمن في أعماق نفسه بقدرة الفكر على أن يجعل حياة الإنسان على هذه الأرض أفضل مما هي عليه ، وهو في الوقت نفسه معارض لفلسفة التنوير التي ترى أن التعليم العام يمكن أن يعلّم بين عشية وضحاها كل إنسان أن يفكرّ تفكيراً صحيحاً ، وهو بذلك كثيراً ما يبدو أنه يستخف بأداة الفكر . وإن فرويد ذاته الذي دأب بعض ذوي العقل المرهف على النظر إليه خطأً باعتباره رسول الانغماس في الملذات ، الانغماس العميق الأسود الغريزي ، إنما كان يؤمن ، شأن كل فلاسفة القرن الثامن عشر ، بقوة الحقيقة ـ الحقيقة العلمية المؤكدة حسب القواعد المرعية ـ وقدرتها على دعم السلوك الخير لدى الفرد الذي نال حظاً

من التوفيق في تعلم الحقيقة . ولكن ـ وهذا فارق على جانب كبير من الأهمية ـ ظن فيلسوف القرن الثامن عشر أن كل ما يحول بين الفرد وبين تعلم الحقيقة هو قشرة عفنة من مؤسسات بالية تمثلها الكنيسة الكاثوليكية والملكية الفرنسية ، بينما ظن فرويد أن الأمر ليس قاصراً على مجموعة مؤسسات عتيدة مكينة بل تشتمل كذلك على مجموعة قوية راسخة من العادات والميول الشخصية ، وطائفة منيعة من العادات التي تأصلت أثناء الطفولة الباكرة ، فهذه كلها عنده تقف حائلاً بين الفرد وبين تعلم الحقيقة . بل إن فرويد قبل أن يشيخ ويعاني من النفى والشقاء لم يراوده أمل في أن يتمكن الكثيرون من البشر من تخطي العقبات وشق الطريق إلى هذا النوع من الحقيقة في فترة وجيزة .

وإن الآمال المعتدلة التي ترجو تحسناً وئيداً في العلاقات البشرية ـ تحسناً اعتبره بعض أعداء التفكير من ذوي الميول اليسارية أمراً تعوزه حسنات الطوباوية ـ تكشف عنها عبارة اقتبسناها من جراهام ولاس . وجراهام ولاس انجليزي فابي المذهب ، عاش أيام ويلز وشو وعائلة ويب ، ويعتبر عضواً تقدمي النزعة من أعضاء مجلس لندن الإقليمي ، ومؤلف كتاب « الطبيعة البشريةفي السياسة » الصادر في لندن علم ١٩٠٨ . قدم ولاس دراسة « واقعية » ومعتدلة في عدائها للتفكير العقلي عن السياسة البريطانية ، أشار فيها إلى أن الناخبين لايفكرون بعقل هادىء ومنطقي إزاء الأمور المطروحة عليهم ، بل إنهم كثيراً ما يمسكون عن ممارسة المصلحة الذاتية الذكية وإنما يتأثرون بالمداهنة والتملق ودغدغة الأهواء ووسامة المرشح ويتأثرون قبل كل هذا بالمرشح الذي يوليهم اهتماماً وانتباهاً شخصياً كأفراد وذلك حين يمارس معهم أعمالاً بسيطة تافهة كأن ينادي المرء منهم بالاسم . وحزن ولاس حزناً شديداً ، عندما انبرى له بعض رفاقه في حزب العمال واتهموه بأنه يخون حزبه ورفاقه لصالح العدو باتباعه هذه النزعة المعادية للتفكير العقلي . وكتب في هذا يقول :

« ربما جاء الفكر متأخراً في سلم التطور ، وربما يكون ضعيفاً كقوة دافعة وهو أمر يدعو للأسى ، ولكن بدون هدايته لن يجد إنسان أو تنظيم سبيلاً آمناً

وسط تلك التعقدات الواسعة المجهولة التي يشتمل عليها الكون كما تعلمنا أن نراها » .

ويصر من يعادي التفكير العقلي على أن الإنسان مخلوق معقد ، يتعين دراسة سلوكه قدر المستطاع دون تقيد بمفاهيم مسبقة عن الخير والشر في هذا السلوك . ويتخذ من مكانة السلوك الخيّر ذات الموقف الذي يتخذه من مكانة التفكير المنطقي في حياة البشر . وهو لاينكر الفارق بين الخير والشر ، ولايتردد في إيثار الخير على الشر . وإنما ما يؤكده ويصر عليه هو أن الحكم استناداً على الشواهد التي توفرها لنا ملاحظة ما فعله الناس أو يفعلونه ينطوي على قدر كبير من الضلال ، وأن ـ وهذا هو الشيء الهام ، ليس ثمة على ما يبدو علاقة علية مباشرة وبسيطة بين المثل العليا الأخلاقية للناس وبين سلوكهم . ولهذا يعود ليردد ثناء بيكون على ماكيافيللي مؤكداً أنه كان رائداً لاتجاه العداء للتفكير العقلي حين قال : « كم نحن مدينون لماكيافيللي وآخرين ممن سجلوا ما يفعله الناس لا ما ينبغي عليهم أن يفعلوه » .

جملة القول : أغلب أعداء التفكير العقلي يقبلون عموماً أهداف النظام والسعادة والحرية الفردية وغير ذلك مما نقرنه بالتنوير ، ولكنهم يؤمنون بأن هذه الأهداف إنما تتحقق على الأرض بصورة منقوصة وعلى نحو وئيد للغاية ، ويعتقدون أن أفضل السبل لبلوغها ليس الوعظ بضرورة تحققها وليس الادعاء بأنها قد تحققت(وهو زعم شائع في أمريكا لدى رجال التربية والصحافة والدين الذين يخاطبون جماهير واسعة)بل العمل المثابر الدؤوب من أجل بناء علم اجتماعي أصيل مرتكز على مناهج للمعارف التراكمية أكدتها طول التجارب ، ثم الأمل في أن يستخدم الناس هذه المعارف لعدم الخير دون الشر . وهم على اتفاق تام بشأن ما هو خير ، أكثر من اتفاق الشباب المؤمن بسيادة الشهوات والنزوات على سلوك البشر ، وحديثو عهد باكتشاف أن الأفكار البشرية عن الجميل والخيّر ليست متطابقة في كل من غينيا الجديدة ونيويورك . وهم أشد اختلافا في الآمال . مثال ذلك أن باريتو ، الذي سنعرض له بعد قليل ، لم يكن لديه في

عام ١٩٢٣ سوى بصيص أمل واه في أن يستعين الناس على نحو أفضل بمعارف العلوم الاجتماعية ابتغاء دعم الخير على ظهر الأرض . كذلك فإن رجال علم الاجتماع الأمريكيين المتأثرين بنزعة معاداة العقل (وإن أبوا وصفهم بهذه الصفة) ونذكر من بينهم كلايد كلوكون Clyde Kluckhohn بجامعة هارفارد ، والكسندر ليتون Leighton بجامعة كورنيل ، يلتزمون على الأرجح بالتقليد الأمريكي ، ويؤمنون بأن المعارف الجديدة ستوظف إجمالاً في تحقيق غايات خيرة - أي سيجري استخدام العلوم الاجتماعية بهدف تعزيز صحة المجتمع وأسلوب أدائه لوظيفته ليتم على أكمل وجه مثلما جرى استخدام العلوم الطبيعية لدعم صحة البدن .

نزعة العداء للعقل المعاصرة :

سبق أن لحظنا كيف أن علماء الطبيعة من أمثال نيوتن وداروين انعقد لهم لواء ريادة وتوجيه العلوم الاجتماعية . وها نحن في عصرنا الراهن نجد التوجيهات الأساسية تأتي من علم الحياة (البيولوجيا) وعلم النفس . ولعل أبرز شخصيتين لهما نفوذ مؤثر على الدراسات الاجتماعية هما بافلوف وفرويد ، وكلاهما من علماء النفس الذين تمرسوا أساساً على علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلى العلوم البيولوجية الأخرى . ونلفت نظر القارىء إلى أننا لا نبحث هنا دلالة دراساتهما الاحترافية المتخصصة جداً ، بل الذي يعنينا هو نفوذهما على تيارات الفكر العامة التي سادت بين ذوي الاهتمامات والممارسات المختلفة فيما يتعلق بالشئون الإنسانية .

ويعد بافلوف حالة أكثر سهولة وبساطة . وأهم ما عرفه العالم عن جهود هذا العالم الروسي داخل معامله ، وهو الذي حظي استقلاله باحترام كل من الحكومتين القيصرية والسوفيتية هو العبارة الذائعة عنه « الأفعال المنعكسة الشرطية » وأضحت كلاب بافلوف معروفة معرفة لم تظفر بها أي حيوانات تجارب أخرى . وإن أكثرنا يعرف بخبرته الذاتية أننا حين نكرر تقديم الطعام

مرات عديدة مصحوباً بإشارة محددة ، كدق ناقوس مثلاً ، فإن الحيوان يسيل لعابه عند سماع الإشارة دون تقديم الطعام . والمعروف أن الاستجابة الطبيعية للطعام ، أي استجابة الكلب غير المدرب ، تحدث عادة عندما يضع الكلب الطعام داخل فمه فعلاً . ولكن بافلوف حصل على هذه النتيجة ذاتها بصورة مصطنعة عن طريق إشارة لاتشبه الطعام وليس رائحته . ووضح بشواهد جلية أن التدريب (الاقتران الشرطي) يمكن أن يحدث استجابات تلقائية لدى الحيوان مماثلة للاستجابات الفطرية . فالأفعال المنعكسة الشرطية الخاصة بسيلان اللعاب المقترن بإشارة معينة هي ذات الأفعال المنعكسة الطبيعية لسيلان اللعاب عندما نقدم طعاماً شهياً للحيوان .

والمعنى العام الذي استقاه عالم الاجتماع من هذا هو ما يلي : إن آراء القرن الثامن عشر عن أثر البيئة (التدريب والتعلم) من نوع الآراء التي عبر عنها بوضوح روبرت أوين قد تأكدت بمعنى أن بالإمكان معالجة البيئة بحيث تكتسب الكائنات الحية استجابات جديدة . ولكن ـ وهذه لطمة قاسية لنزعة التفاؤل عند القرن الثامن عشر ـ ما أن يرسخ هذا التدريب حتى تثبت النتائج وتصبح جزءاً من كيان الكائن العضوي الحي وكأنها نتاج الوراثة وليس البيئة ، ويتعذر تعديلها بل ويستحيل أحياناً . وقد حاول بافلوف بعد أن أتم تدريب كلابه ، أن يخلط بين الإشارة التي تدرب عليها الكلب وبين إشارات أخرى ، كما حاول إحباط الكلاب وإثارة البلبلة لديها بأن يمتنع عن تقديم الطعام لها عند الإشارة المحددة التي اعتاد تقديم الطعام مقترناً بها ، وهكذا حتى نجح في إحداث أعراض وثيقة الشبه بأعراض العصاب بل الذهان[١٣] عند الإنسان .

وطبيعي أن عالم الاجتماع المدقق ما كان ليأخذ نتائج دراسات بافلوف عن الأفعال المنعكسة أموراً مسلماً بها ويطبقها كما هي دون نظرة نقدية على السلوك الإنساني عامة . إنه لن يفترض على سبيل المثال أن المواطن من ولاية فيرمونت الذي يصوت لكل قائمة المرشحين الجمهوريين إنما يسلك على نحو ما يسلك الكلب حين يسيل لعابه حسب ما تعود عند سماع الجرس . بل إن تأييد المرشح

في ولايته المغلقة عليه ليس عملية انعكاس شرطي . غير أن عالم الاجتماع المدقق يرى أن مفاهيم مثل مفهوم الانعكاسات الشرطية إنما تلقي ضوءاً على جانب كبير من السلوك البشري الذي تحكمه العادة . ويرى المعادي للتفكير العقلي أن أعمال بافلوف تمثل برهاناً إضافياً يؤكد أن الجانب الأعظم من سلوكنا لا يحدده ـ بل ولا يؤثر فيه كثيراً ـ ما يجري في لحاء المخ .

ولكن فرويد شخصية أكثر تعقيداً من بافلوف ـ بل إنه في الحقيقة من أعقد الشخصيات التي عرفها التاريخ الفكري في الغرب . فهو عالم نشأ وترعرع في ظل عقيدة حرفي بسيط يؤمن بالكون المادي وقد أسقط منه كل ما هو غيبي . وتربى على عقيدة العالم الذي يحتقر كل الأفكار الميتافيزيقية فيما عدا الميتافيزيقا الوضعية الضمنية للعلم الحديث التقليدي . وإن أعماله كلها مركب يثير الحيرة من العلوم الطبيعية مع ميتافيزيقا تشاؤمية (وإن غلب عليها طابع مسيحي *) وليس بالإمكان في حدود الإطار المرسوم لكتابنا هذا أن نقدم دراسة فاحصة كاملة عن مظاهر التعقد عند فرويد . فضلاً عن أن أعماله شأن أعمال كل كبار المفكرين أصحاب المذاهب ، تبدو مختلفة تماماً في نظر الغرباء عنه وفي نظر المؤمنين الحقيقيين . لقد ابتدع منهجاً لمعالجة ضروب معينة من عجز الانسان ، تصورها الباحثون عادة مظاهر عجز عقلي ـ الانهيار العصبي ، حالات العصاب وما شابه ذلك . ويسمى هذا المنهج التحليل النفسي . ويتعين أن نميز بينه وبين الأسلوب التقليدي في معالجة المرض العقلي الذي يلتزم به عادة أطباء تدربوا تدريباً خاصاً كأطباء للأعصاب ونعني بذلك الطب النفسي . وعلى الرغم من أن التحليل النفسي الفرويدي كجزء من العلوم الطبية قد حظى بسمعة طيبة وشهرة واسعة بين الأطباء التقليديين في عام ١٩٥٠ تجاوز بها كل ما كان متوقعاً له منذ بضعة عقود ، إلا أنه لايزال هناك من يراه بدعة ، وعقيدة قاصرة على طائفة متحمسة له . ويصدق هذا بوجه خاص عندما يتوسع أصحاب هذا المذهب ،

---

* المعروف أن سيجموند فرويد يهودي . [المترجم] .

مثلما توسع فرويد ذاته في أواخر حياته ، وطبقوا أفكار فرويد التي استقاها من علاج الأمراض العقلية على أكثر مجالات العلوم الاجتماعية . أخيراً فإن مما زاد من صعوبة دراسة فرويد أنه دأب على تعديل وتنقيح أفكاره الأساسية . بحيث بات من الخطورة بمكان أن نأخذ مذهبه على أنه شيء كامل وتام في أي وقت بذاته .

اقتدى كثيرون بفرويد في دراسة السلوك البشري ممن لايعرفون شيئاً ، أو يعرفون القليل عن التحليل النفسي وبنائه الفوقي الميتافيزيقي . وإن القرن الذي نعيش فيه هوحقاً القرن الذي أصبح فيه علم النفس موضة العصر ، واعتاد المتعلمون حين يثرثرون على استخدام المصطلحات النفسية تماماً مثلما اعتاد مرتادو صالونات القرن الثامن عشر على الثرثرة حول قوانين الفيزياء والفلك التي اكتشفها نيوتن . وأكثر تلك المصطلحات التي تجري على الألسن سبق أن صاغها فرويد ذاته ـ الليبيدو ، وعقدة أوديب ، والجنسية الطفلية ، والتسامي أو الإعلاء . ولعل أكثرها شيوعاً عبارة « عقدة النقص » التي ابتدعها تلميذه آدلر ، الذي اختلف مع أستاذه فيما بعد ، وانشق عليه وأقام مدرسته النفسية الخاصة به .

ونحن معنيون هنا ، كما اعتدنا في كتابنا ، بهذا الجانب من فكر فرويد الذي شاع بين فئات المثقفين ، فهو الذي يهمنا هنا أكثر من أهميته المهنية في مجال علم النفس والطب . ولهذا يكفينا أن نقدم موجزاً تخطيطياً لأفكاره الأساسية في علم ١٩٢٠ . يرى فرويد أن الناس تعمل وتتصرف في حياتها وفق مجموعة من « الدوافع » أطلق عليها أول الأمر اسم « الليبيدو » وقرن بينها بصورة وثيقة وبين الرغبات الجنسية ، ثم أطلق عليها فيما بعد اسم « الهو » (ال « هو ») وخفف قليلاً من حدة الطابع الجنسي فيها . وال « هو » عند الإنسان جزء من اللاشعور . إنه يرغب ويشتهي ويدفع الفرد إلى الفعل ولكن مجمل السلوك البشري عند المرء ينطوي على جانبين آخرين من النفس البشرية هي الأنا والأنا الأعلى. وضاق علماء الطبيعة التقليديون كثيراً بهذا التقسيم إذ لم يجدوا سبيلاً لتحديد مواضع ال « هو » والأنا والأنا الأعلى في مخ الإنسان أو في أي مكان آخر

من الجسم عن طريق التشريح. فلم يحدث أن « رأى » أحد « الهو » ولا حتى من خلال الميكروسكوب، ولم يكن فرويد في واقع الأمر هنا آثماً في حق العلم الأصيل - فلم يكن محك اختبار هذه المفاهيم هو ما إذا كان بالإمكان إدراكها كجزء من الخبرات الإنسانية الاستقبالية بمساعدة الأجهزة والأدوات بل المحك هو ما إذا كانت تفيد وما إذا كان استخدامها يعين على فهم السلوك البشري بصورة أفضل .

والأنا كله - أو كله تقريباً - جزء من الحياة العقلية الواعية للإنسان ، ولكنه ليس نشاطاً منطقياً محضاً ، إنه الحكم أو الحاكم ، والرقيب على مصالح الكائن الحي ككل ، والوسيط الذي يفصل بين الرغبات المتصارعة الصادرة عن الهو والداخلة في الشعور . ويقمع الأنا بعض هذه الرغبات خاصة إذا بدت للأنا من النوع الذي يثير خزي الشخص . غير أن هذه الرغبات تستمر قوية فعالة داخل الهو اللاشعوري . ويتسامى بعضها ، ويتحول من هدف جنسي ، على سبيل المثال ، إلى فن أو شعر أو تسلط على الناس . وينطوي الأنا الأعلى على بعض العناصر التي تندرج تحت الانعكاسات الشرطية . ويحدث أن كل الأفكار التي تعلمها المرء عن الصواب والخطأ ، عن أسلوب السلوك « الصحيح » والأفكار « الصحيحة » التي يتعين عليه أن يؤمن بها تؤثر من خلال الأنا الأعلى على سلوك الشخص، والأنا الأعلى لاشعوري جزئياً ، إذ إن بعض أوامره مغروسة منذ الطفولة ، ومن ثم فإنها لا تسري وفق العملية المنطقية ، ولا تواجهه بمشكلات لها حلول بديلة . والأنا أشبه بضمير فردي غير مسيحي إلى حد ما ، والأنا الأعلى أشبه بالضمير الاجتماعي أو الجمعي يؤثر على الفرد ويعمل بداخله . ويتوسط الأنا بين الهو وبين العالم الخارجي للواقع المادي ، ويتوسط الأنا الأعلى بين الهو وبين العالم الخارجي للمثل العليا ، أي عالم الأشياء الأسمى والتي أضفى عليها فرويد أخيراً نوعاً من الحقيقة الموضوعية .

وفي الشخص السليم يتعاون الهو والأنا والأنا الأعلى لكي يظل واعياً بوقائع بيئته ، ولكي يتمكن من ملاءمة سلوكه وفق مقتضيات هذه الوقائع ، بحيث يكون في المحصلة العامة إنساناً سعيداً ، ومواطناً صالحاً . أما في الشخصية

العصابية فإن الرغبات التي يحبطها نقيض الأنا أو الأنا الأعلى تطرد وتعود إلى اللاشعور حيث تظل حية دافعة على نحو مايجب أن تكون الرغبات . وتشكل مادة أحلام المرء . وتبرز في صور مقنعة (ولكنها غير متسامية بالضرورة) في أنواع السلوك التي لاتتسق مع السلوك السوي والتصرف المعقول ـ أي في صورة مخاوف استحواذية Obsessive. أو تهرب من المسئوليات العادية ، أو قلق واضطراب واهتياج ، أو في كل مظاهر السلوك المتباينة التي نصفها اليوم بالعصابية . ويجب أن نلاحظ أن هذه الرغبات المحبطة موجودة في اللاشعور ، وأن المرء العصابي لايعرف حقيقة ماذا يريد .

وأفكار فرويد الأساسية عن العلاج ـ وهذه هي التي دعتنا إلى تصنيفه كواحد من أبناء التنوير ـ يمكن وصفها إيجازاً بأنها أسلوب معقد عسير (وباهظ التكاليف) لتعريف المريض بما يريده حقيقة . ويعنينا أن نخص بالذكر هنا أن فرويد اعتقد أن الكبت الأولى ، أي ما تم في بادىء الأمر أو في الأصل من دفع لرغبات معينة وردها إلى الهو ، يشكل مصدر الشر الصدمة Trauma أو الجرح الذي أصاب نفس الفرد . ورأى أن هذا الجرح أو الصدمة تعود إلى الطفولة ، وأنها مقترنة بواقع الرغبات الجنسية الباكرة جداً للطفل والتي ترفضها ثقافتنا رفضاً قاسياً ، وأن كلا من الأنا والأنا الأعلى عند الطفل يتعلمان على نحو قاس فظ ألا يسمحا أبداً بمثل هذا السلوك . ويؤمن فرويد بأن السنوات الأولى من الطفولة ذات شأن هام جداً حتى وإن لم تنطوحياة الطفل على حدث يكون سبباً لمشكلة ما في جياة الطفل المقبلة . ولكن كيف يتسنى للمرء أن يسبر أعماقه بحثاً عن هذه الأمور المنسية ؟ السبيل الوحيد إلى ذلك عملية طويلة من « التداعي الطليق » تجعل المرء يعود بذاكرته محلقاً في عالم الماضي يستعيده يوماً بعد آخر ، بينما المحلل النفسي إلى جواره يلحظ ويرقب المفاتيح الدقيقة الخافية كلما طفت على سطح تيار الذكريات مع الاستعانة في ذلك أيضاً ببعض الأحلام سواء منها أحلام معاصرة أو أحلام قديمة يتذكرها .

لن نحاول هنا بطبيعة الحال تقديم عرض تفصيلي لمنهج فرويد في العلاج . والنقطة التي ينبغي أن تكون واضحة هي ما يلي : اعتقد فرويد ان المرء حزمة مختلطة ومتشابكة من الأفكار والرغبات لايمكن فهمها وتفسيرها إلا بجهد شاق للغاية . ولكن يستطيع المحلل النفسي بعد بحث طويل مستفيض أن يبين للفرد لماذا سلك على نحو ما كان يسلك ، ثم يكف بعدها المرء عن السلوك السيء الضار به وبأقرانه . وحرى بنا أن نلاحظ أن فرويد لم يتخذ موقف روسو القديم الساذج وقال نظراً لأن كل المشكلة نابعة برمتها عن الكبت إبان النشأة الأولى فإن السبيل إلى تجنبها هو أن ندع كل امرىء يشبع شهواته منذ بداية طفولته ، وندع الهو يملي كل ما يريد . ويميل فرويد والفرويديون في الحقيقة إلى « التساهل » في تدريب الطفل وتهذيبه ويميلون الى التعاطف مع الهدف المنشود بقدر ما تسمح به حرية الفرد في المجتمع . ويبدو أن فرويد ذاته لم يرضه أبداً مضمون أكثر الأنوات العليا عند البشر أي « الأمور الأسمى » في التقليد الغربي . ولكن الفرويديين لم يدعوا إلى العربدة والانغماس في الملذات . إنهم لايريدون من المرء أن يكون عبداً لشهواته الفجة ، وليسوا في الغالب الأعم ، من دعاة نقض القانون والفوضى . إنهم أطباء متمرسون ينشدون الصدق في الالتزام بمعايير مهنة مرهفة ويحاولون أن يروا الناس كما هم في الواقع .

ولقد كان إسهام فرويد في مجال نزعة معاداة العقل المعاصرة إسهاماً عظيماً للغاية . وإن أعماله ، بالإضافة إلى أعمال بافلوف وكثيرين غيرهما من علماء النفس وعلماء وظائف الأعضاء ، تؤكد تأكيداً شديداً على اتساق الأفعال البشرية التي لاتشارك فيها أبداً ، أو تشارك فيها بقدر ضئيل أداة الفكر التقليدية ـ العقل عند أرسطو والقياس المسيحي ، والعقل عند لوك والموسوعيين ، بل وحاسة الاستنتاج عند نيومان . وأصبح الفعل في نظر أعداء التفكير العقلي نتاج الاستجابات التلقائية سواء طبيعية أم شرطية ، ونتاج كل أنواع الدوافع اللاشعورية والحوافز وليدة التقاليد والعادات الاجتماعية ، بل والأسس اللاهوتية والميتافيزيقية الناجمة عن التهذيب في مرحلة باكرة من العمر ، والجانب الاشراطي

في أسلوب الفرد في الاستجابة للحاجة إلى اتخاذ قرار . ويرى المؤمن بنزعة العداء للعقل أن الفكر الاستدلالي الواقعي عند الفرد بالقياس إلى الجزء الباقي من حياته يكاد يكون أقل من الجزء الصغير المرئي من جبل الثلج فوق سطح الماء بالقياس إلى الحجم الكلي لجبل الثلج . ومن ثم فإن النقطة التي يختلف بشأنها أعداء العقل ومعارضوهم هي كم الاستدلال العقلي في الحياة البشرية وليس وجود الاستدلال العقلي . وإن تقليد التفكير الأمريكي الأخلاقي والسياسي ليس معادياً للعقل . والملاحظ أن ممارسة جانب كبير من السياسة الأمريكية والحياة الأمريكية ـ الإعلان خير مثال على ذلك ـ هي ممارسة معادية للعقل .

وإن جذور وأفرع هذه النظرة القائلة بأن المكانة الفعلية الوظيفية لأداة الفكر في مجمل النشاط البشري على الأرض مكانة ضئيلة ـ ولنتذكر هنا أنها لا تبتهج ولا تبتئس لضآلة هذه المكانة ـ وهذه الجذور والأفرع يمكن تتبعها في كثير من مجالات الفكر الحديث . وتكمن جذور هامة لها فيما أخذه المفكرون الاجتماعيون عن داروين . إذ صار من الواضح أنه إذا اعتقد المرء عموما أن ما حققه الإنسان من نتائج طيبة في صراعه من أجل الحياة كان بفضل مخه ، فقد ظهر في معظم الحالات الملموسة أن رجل الفكر لم يكن أنجح الرجال في الصراع من أجل الحياة .

وإن من أول وأهم كتاب القرن التاسع عشر الذين كتبوا عن الإنسان « كسياسي وأخلاقي » انطلاقا من هذه الفكرة هو الكاتب الانجليزي والتر باجوت Bagehot مؤلف كتاب « الفيزياء والسياسة » (١٨٦٩) . ويعد هذا الكتاب من المحاولات الأولى للاقتداء بفكر داروين في دراسة شئون الإنسان . ولعل من الأجدر عنونة الكتاب « علم الحياة والسياسة » ذلك لأن باجوت انما استخدم الفيزياء لمجرد الرمز الى العلوم الطبيعية . وذهب إلى أن المرحلة الأولى لبناء الحضارة والتحول عن الحياة البربرية انما كانت حالة من التزمت الشمولي للقانون والنظام ـ ليست دكتاتورية فردية ، بل دكتاتورية شيء آخر سماه باجوت

« كعكة العرف » . ففي مجال التنافس بين الجماعات إنما تكسب عموما الجماعة صاحبة أفضل نظام أي من تملك « كعكة عرف » أشد صلابة وحزما . ولكن في المرحلة التالية يلعب العقل الابتكاري دورا ، أكبر ، اذ يقدم أفكارا جديدة تمكن احدى الجماعات من التصدي للبيئة على نحو افضل من غيرها ، ثم يأتي بعد ذلك « الحكم بالشوى » أو الحكم من خلال الحوار والذي يعد علامة من علامات العصر الحديث .

قد يبدو كل هذا وكأنه رجع صدى للنظرة الفكتورية التقليدية عن التقدم في خط واحد . ولكن باجوت حريض على ان يؤكد على أنه حتى بعد تقسيم كعكة العرف بالأفكار الجديدة ، فان المجتمع الناجح سيظل محتفظا بقدر كبير من السمات القديمة اللاعقلية ، والا فإنه سوف ينهار . لقد فسر نجاح الديمقراطية تفسيرا بدا لعصره متناقضا وهو بالنسبة لنا نموذج للتفسير المعادي للعقل. إن المشكلة الكبرى بالنسبة لحضارة صنعها الانسان العاقل هي ان البشر قلقون ، نافذو الصبر ، وحيوانات جامحة ، تلح دائما في طلب شيء ما ، وأن الفضيلة الكبرى للحكم بالشورى أنه يرجيء التصرف ويستغرق وقتا في الحوار والنقاش وهذر الكلام ، وهكذا يهيء فسحة من الوقت لكي تعمل الطبيعة عملها للعلاج والنسيان . ويقرر باجوت أن مشكلة الشعب الفرنسي أنه عقلي ممعن في العقلانية مسرف في اهتمامه بالأفكار حتى لا يستطيع تحقيق القدر الكافي من الاستقرار السياسي ، بينما رأى الشعب الانجليزي في جملته قادرا على التصدي لاغراء الانغماس في التفكير المجرد ، وأن لديه الغباء اللازم لدفع الديمقراطية على الطريق لتؤتي ثمارها .

وإن نيتشه ذاته الذي دعا في إحدى حالاته المزاجية إلى الإنسان الكامل أو (السوبرمان) وكتب عن زرادشت نثرا حاكى فيه نثرا لكتاب المقدس هو ذاته الذي كان ، في حالة مزاجية أخرى ، رائدا للنزعة المعادية للتفكير العقلي . حاول نيتشه ما سماه « التاريخ الطبيعي للأخلاق » - أي إجراء مسح سريع للطريقة التي يسلك بها الناس واقعا وفعلا، وعلاقة ذلك بالطريقة التي تصوروا

بها ما كان ينبغي عليهم ان يفعلوه . وربما أغوته كثيرا ، شأن الكثيرين من أصحاب هذه المدرسة ، مفارقة معارضته للاعتقاد العام لدى البشر بأن سلوكهم نابع منطقيا من معتقداتهم . علاوة على هذا ، أنه عجز عن مواصلة إنجاز دراسته على نحو منظم ، ومن ثم كانت كل أعماله سلسلة من الحكم والأقوال المأثورة ، وكتابا طويلا مبتذلا مملاً غير مألوف . ومع هذا فقد ركز نيتشه بوضوح على نقطة أخرى من النقاط الأساسية التي يصطنعها المفكر المعادي للعقل ، وهي ذات النقطة التي اختارها ماكيافيللي نفسه . ونعني بذلك ملاحظة أن الناس في الغالب الأعم يحققون أهدافا نافعة لهم وللمجتمع عن طريق الالتزام في سلوكهم بأفكار خاطئة .

« إن زيف رأي ما لا يعد عندنا اعتراضا عليه انه قد يعني هنا أن لغتنا الجديدة تبدو ذات جرس شديد الغرابة . والسؤال هو إلى أي مدى يعد هذا الرأي معززا للحياة ، حافظا لها ، وحافظا للنوع ، وربما راعيا للنوع . ونحن أساسا أميل إلى تأكيد أن أكثر الآراء زيفا (ومنها الأحكام التركيبية القَبْلية) أكثرها لزوما لنا ، وأنه بدون التسليم بخيالات منطقية ، وبدون مقارنة الواقع بعالم متخيل تماما عن المطلق والثابت الذي لا يتغير . . . لن يستطيع الانسان العيش . بمعنى أن نبذ الرأي الزائف نبذ للحياة أي نفي لها . والتسليم بالكذب كشرط للحياة وهو ما يعني يقينا أن نشكك في الأفكار التقليدية عن القيمة بطريقة خطرة ، وأن أي فلسفة تغامر بذلك تكون قد وضعت نفسها بعيدا عن نطاق الخير والشر » .

ومع مطلع القرن العشرين ، بدأت بعض أفكار النزعة المعادية للعقل في الرواج وسط فئات المثقفين ، ثم أخذت وبأشكال أقل وضوحا في التسرب إلى الوعي الشعبي . وإن جانبا كبيرا من وجهة النظر التي نسميها هنا « نزعة العداء للعقل » تمثلت منذ نشأتها الأولى في « الأسمى » الواعي بذاته ، إنسان وعى من الحكمة ما يكفي ليشعر بضآلة الحكمة السائدة في العالم . وهذه نظرة تستحيل في سهولة ويسر الى نوع من « الترفع الزائف » والإحساس بأن الجماهير قطيع ونحن الحكماء قلة ولنا السيادة أو يجب أن تكون لنا . نجد هذا كله ماثلا في كل

سطر من كتابات نيتشه الذي يعد بحق أوضح مثال لهذه النزعة في موقف الحركة الحديثة المعادية للعقل . وثمـة نزعـة أخـرى تتجلى واضحـةإلى أقصى حد في فرويد ، تؤكد إمكانية أن يعرف العامة حقيقة أنفسهـم ، وهـي حقيقـة أشـد تعقيدا من نظرة القرن الثامن عشر إلى الإنسان ، والتي إذا ما اكتشفوها أمكنهم أن يدخلوا بأنفسهم التعديلات اللازمة على هذا الواقع الجديد المرئي . وما أن يدرك الناس حقيقة الصعاب الـواقعية القاتلـة الناجمـة عن التفـكير القـويم ، فإنهم ، وبناء على هذه النظرة الأكثر ديمقراطية ، سيهتدون الى طريق التفـكير المستقيم .

وإن أكثر الأطوار ألفة لنا لنزعة العداء للعقل المعـاصرة يبـرز هذا الجانـب بوضوح . لقد حققت كلمة السيانطيقا نجاحا بعيد المدى ، وبخاصة في البلدان المتحدثة بالانجليزية ابتداء من الكتاب المشتغلين بالفلسفة ممن يتسمون بالتعقيد والغموض من أمثال الفريد كورزبسكي ومرورا بأعلام الأدب ذوي الأسلوب الرشيق من أمثال أ . أ . رتشاردز ، إلى أصحاب الأسلـوب السهـل الصريح الذين يخاطبون العامة من أمثال ستوارت تشيزChase . والسيا نطيقا هي علم المعاني ، ودراسة الطريقة التي يتواصـل بهـا النـاس ويتفاهـمـون مع بعضهـم البعض . ويكشف لنا عالم السيانطيقا على سبيل المثال كيف أن ثلاثة أشخاص مختلفين يرقبون سلوك شخص رابع قد يصفه الأول بأنه « جامد الفكر » ويصفه الثاني بأنه « عنيد » بينما يصفه الثالـث بأنـه « حـازم » . إن السلـوك واحـد ، والكلمات التي يستخدمها المراقبون لوصف السلوك ليست واحدة بأي حال من الأحوال ، ذلك لأن كل كلمة تدل على مشاعر معينة لدى كل مراقب . وتنقل هذه المشاعر بأسلوب غير أسلوب التقرير الموضوعي . فالكلمات إذن مشحونة بشحنات انفعالية ، وليست مجرد رموز مثل س ، ص في الجبـر . فهنـا عبـارة « جامد الفكر » تفيد الـرفض القاطـع الشـديد دون تفـكير ، بينما تفيد كلمـة « عنيد » رفضا أقل شدة ، أما « حازم » فتنطوي على الثبات مع قدر من الموافقة

والرضا . والدأب « والمثابرة » ينطويان في ثقافتنا على قدر أكبر من الرضا والقبول .

وهناك أيضا الكلمات الكبيرة الهائلة التي تنطوي على كل أنواع الخلط بين آمال ومخاوف البشرية ، حتى أنه ليتعذر مع التحليل الدقيق لها ـ بل ويستحيل في رأي المصلح السيمانطيقي الغيور ـ أن تجد لها معنى محددا موضوعيا . من ذلك أن مصطلحات مثل الحرية والمساواة والأخوة ليس لها مدلول في لغة اهل السيمانطيقا ، فأنت لا تستطيع الإتيان بها لتكون موضوع البصر والحس . إنها أمور « فارغة من المعنى » . ويقول ستيورات تشيز في كتابه « استبداد الكلمات » : أُحرى بنا كلما استهوتنا الرغبة في استخدام عبارات هائلة غامضة مثل عبارة « الأسلوب الديمقراطي للحياة » أو « النزعة الفردية الغربية » أن نبدلها بكلمات « هراء ـ هراء » ونقف عند هذا الحد . وطبيعي أننا هنا عند هذا الحد الأقصى للتطرف نبلغ الصورة الراهنة للموقف الأسمى ، أو النزعة الأسمية . ونحن الآن على استعداد لتأمل هذه النزعة المعادية للعقل في الفلسفة الصورية .

ويأخذ هذا التأمل صورة متناقضة في ظاهرها ، فلسفة تنزع الى الغاء الفلسفة من دراستنا . ودعاة هذه الفلسفة ، وهم « الوضعيون المناطقة » عملوا على تطوير موقفهم ، ولكن ليس انطلاقا من الاعتقاد البسيط الذي ساد لدى وضعيي القرن التاسع عشر وإيمانهم بالاستقراء والعلوم الطبيعية على نحو ما كان واضحا في زمن هربرت سبنسر ، بل انطلاقا من الرياضيات والمنطق القياسي والمفاهيم الحديثة للمنهج العلمي . ويمكن القول في إيجاز شديد أن الوضعية المنطقية تؤكد ان النوع الوحيد الصادق من المعرفة هو المعرفة التراكمية ، وهو النوع المألوف لنا في العلوم الطبيعية . وثمة عملية متصلة بالنسبة لهذا الضرب من المعرفة ، وقد تحققت واكتملت هذه العملية تدريجيا عن طريق علمائنا في مجال الثقافة الغربية ، وأصبح بامكان المرء من خلالها أن يختبر صدق أي عبارة يزعم صاحبها أنها معرفة . وكما يقول بريجمان نستطيع أن نجري عملية على قضية ما ـ وقد تكون احيانا عملية طويلة مضنية تتضمن بحوثا معملية وميدانية وقدرا كبيرا من

الرياضيات والتفكير المنطي الشاق ولكن هذه العملية ستمكنك من اختبار صدق القضية أو زيفها .

ويستقي الوضعيون المناطقة من العلوم الطبيعية في المقام الأول أمثلتهم للدلالة على نوع المعرفة المشروعة وبوسعنا أن نغير اجراءهم هذا ونجعل نوعي المعرفة المشروعة وغير المشروعة (كما يقررون) يتناولان ذات الموضوع ـ فلو انك صغت القضية التالية : « كل الناس يؤمنون بالله » فإنك تستطيع اختبار صدق أو زيف هذه القضية باستخدام وسائل قياس الرأي العام . تستطيع أن تبعث مندوبيك ليسألوا كل من يلتقون به السؤال التالي : « هل تؤمن بالله ؟» . وإذا أجاب أحدهم بالنفي ، سيكون لديك برهان إجرائي على زيف القضية . ولكن اذا ما عدلت صياغة القضية على النحو التالي : « كل الناس يؤمنون بالله حقا وفعلا في أعماق قلوبهم بغض النظر عما يقولون » . هنا تكون قد تجاوزت اختبارات قياس الرأي العام ، وبعدت تماما عن إمكانية اختبارات الوضعيين المناطقة ، وبالمثل لن تستطيع حقيقة اختبار القضية التالية بطريقة علمية : « لا يوجد كفرة في خنادق الحرب » وإذا قلت « الله موجود » فانك تكون قد صغت قضية من النوع الذي يتعذر على الوضعيين المناطقة تصنيفها كقضية تدخل في إطار « المعرفة » . وانك تقدم إجابة ميتافيزيقية على سؤال ميتافيزيقي ، وتفعل ذات الشيء الذي يفعله الناس دائما منذ الاغريق الأقدمين . ولا تزال تحصل على إجابات يستحيل أن يقبلها كل إنسان ـ خاصة من أهل الدربة الفلسفية . وينزع أصحاب الوضعية المنطقية إلى النظر إلى كل التفكير الفلسفي التقليدي ، من النوع الذي تتضمنه مجالات مثل الميتافيزيقا والأخلاق والنظرية السياسية بل والجانب الأكبر من نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) وكذلك المنطق الأرسطي المحض بطبيعة الحال . ينظرون إلى هذا كله باعتباره مضيعة كاملة للوقت . وأفضل تشبيه استعاري عندهم يشبه الفيلسوف التقليدي بالسنجاب الحبيس في قفصه الممل .

والوضعيون المناطقة أنفسهم مفكرون تجريديون إلى حد كبير ، وينصب اهتمامهم الأول على توسيع نطاق أسلوب المفكر الرياضي الحديث في تناول الأشياء والذي نسميه المنطق الرمزي ، ويأمل بعضهم ، وهم أكثرهم براءة في أن يصبح يسيرا على البشر أجمعين ، حال اكتمال المنطق الرمزي على أيديهم ، فهم كل الاتصالات بالمنطق الرمزي فهما كاملا ، ومن ثم يكف الناس عن الاختلاف بعد أن تنتهي معاناتهم من أثر الجهل وسوء الفهم . بيد أن الوضعيين المناطقة طرحوا جانبا في المقام الأول قضايا المعايير الأخلاقية والجمالية (أي أحكام القيمة) باعتبارها « فارغة من المعنى » . إنهم لم يؤمنوا بها لاستحالة العثور على إجابة علمية على هذه القضايا ، ولأن الواقع يتضمن إجابات متعددة بقدر عدد البشر على الأرض . ولكنهم لم يكونوا في حياتهم العملية ينكرون وجود الخير بين الناس أو عدميين . وإنما كل ما حدث أنهم آمنوا بأن القيم لا يمكن التفكير فيها على أساس الربح ، وهي نظرة تثير حنق أولئك الذين شبوا وترعرعوا في ظل التقاليد الغربية السائدة ، والتي نزعت الى الاعتقاد بأن بعض الأحكام الأخلاقية والجمالية أصدق ، أو على الأقل أوضح معنى ، من غيرها .

ونزعة العداء للعقل ، ابتداء من أكثر صورها بساطة وبراءة إلى أكثرها تعقيدا ، تؤكد في جميع الأحوال على الدور الهائل لما هو لا عقلي في حياة البشر . وثمة إغراء مستمر يستهوي المؤمن بنزعة لعداء للعقل بأن لا يرى سوى الانتصار الواضح المحدد للتفكير الموضوعي الذي نسميه العلوم الطبيعية . وباعتباره وريث التراث الغربي العريق للعقلية الواقعية ، فإنه يخشى نوع التفكير الذي دافع عنه نيومان باعتباره الحس الاستنتاجي . ويرى أن كل البشر ذوي العقول السليمة ممن أوتوا حظا كافيا من التعليم يمكنهم الاقتناع بصدق قضايا معينة في علم الطبيعة ، ويرى أن كل البشر ذوي العقول السليمة ممن اتوتوا حظا كافيا من التعليم لا يمكنهم الاقتناع بسهولة ويسر بأي قضية من قضايا الأدب الانجليزي ـ باستثناء القضايا البسيطة التي تصف واقعة محددة مثل قولنا ان وليم شكسبير كتب مسرحية عنوانها « روميو وجولييت » . بل إن مثل هذه

العبارات تجد من يؤكد أن فرنسيس بيكون هو كاتب تلك المسرحية . ومع هذا فإن الوضع بالنسبة لأي قضية فيا خلا القضايا البسيطة التي تشير إلى واقعة يمكن التحقق منها ، وقضايا الاطراد العلمي الثابتة بالبرهان ، نقول باستثناء هذا تصبح آراء الناس سواء ، ويصبح الوضع على حد تعبير بنتام « المسار يعادل الشّعر فائدة » ، أي وضعا لا يسر الغالبية العظمى بما في ذلك أعداء العقل .

وسبق أن رأينا أحد سبل الخلاص التي اقترحها ماكيافيللي ونيتشه . فقد يستحيل إثبات صدق أحكام القيم هذه بطريقة عقلية ، الا أن بالامكان إثبات أهميتها للحياة الاجتماعية في ظل ثقافة بذاتها . فالمجتمع الذي يؤمن بجدوى وفعالية بعض الطقوس الدينية التي يعجز تماما عن تقديم تبرير علمي لها قد يستمد مع ذلك من مثل هذا الاعتقاد قوة ومنعة . ويحكي لنا باريتو Pareto مثالا لبحارة من الاغريق في العصر القديم اعتادوا التضحية بقرابين لاله البحر بوسيدون كلما هموا بالشروع في رحلة محفوفة بالمخاطر . ولعلنا نرتضي الآن عن طيب خاطر حكم الوضعية المنطقية بشأن بوسيدون والقول بأن ليس بالإمكان البرهنة على وجوده . ومع هذا يقول باريتو إن من الواضح أنه اذا كان البحارة بفضل إيمانهم بإله البحر بوسيدون ، وبفضل طقوسهم وقرابينهم يخوضون البحر في جسارة وجرأة ، ويلتزمون بالنظام على نحو أفضل ، ويتكاتفون ويتحدون أمام المخاطر ، إذن فمن الواضح ان إيمانهم باله البحر بوسيدون أمر مفيد ونافع لهم ، وصادق بمعنى من المعاني .

ها نحن أولاء نصل إلى باريتو كواحد من أبرز مفكري القرن العشرين المؤمنين بنزعة العداء للعقل ، وهو مهندس متمرس وعالم رياضيات تحول أول الأمر إلى الاقتصاد ثم الى علم الاجتماع في محاولة منه لبناء علم اجتماعي يقف ندا للعلوم الطبيعية . وباريتو إيطالي الجنسية ، قدم القسط الأكبر من أعماله الابداعية في سويسرا ، بيد أنه قبل في السنوات الأخيرة من عمره أن يشغل منصبا تحت رئاسة موسوليني . ولهذا السبب عينه ، ولأسباب أخرى كثيرة تتعلق بمعتقداته وآرائه التي عرضها في كتابه « العقل والمجتمع » وصف الكتّاب باريتو

بأنه رجعي ويميني وأنه كارل ماركس البورجوازية . لقد كان ـ شأن أغلب أعداء العقل الصرحاء ـ باحثا ومثقفا راسخ العلم . وارتبط عاطفيا بنوع المثل الأعلى الذي يحدثنا عنه جون مل في كتابه « عن الحرية » . ولهذا تصور باريتو عالمه ينأى بوضتوح بعيدا بعيدا عن الحرية الفردية وعن التسامح إزاء التباين الواسع في السلوك البشري . وينأى بعيدا عن السلام الدولي والانتقال الحر للبشر والأفكار . لقد كان يمعنى ما ليبراليا سقط عنه وهمه ، ويسعى جاهدا ليوضح أسباب فشل الليبرالية غير مبتهج لهذا الفشل . وطبيعي ان الليبرالي الإصلاحي التقليدي يرى أن مجرد التسليم بأن الليبرالية عقيم غير فعالة ، والتأكيد على أن وقائع الحياة مغايرة لما تصوره ورجاه الليبرالي ، إنما يمثل خيانة من جانب باريتو .

علاوة على هذا فإن باريتو يستثير بشدة الكثيرين من قرائه لاصراره في حماس شديد على انه الأول دون سائر البشر الذي عمد إلى دراسة العلاقات الإنسانية بروح العالم النزيهة المحايدة بعد أن طرح جانبا كل أحكامه القيمية خارج نطاق بحثه ، أو مؤكدا ، كما قال بالفعل ، على أنه لا يصدر أحكام قيمة على الإطلاق . وطبيعي أنه بعيد كل البعد عن هذه الآراء التي جهر بها . ذلك أن حبه وبغضه ، يتجلى واضحا في كل صفحة من صفحاته وإن بدا مختلفا بعض الشيء في نواح كثيرة عن ميول الليبرالي الإصلاحي . وإن كراهيته الشديدة تتركز ضد أولئك البشر ممن يسميهم « دعاة الفضيلة » أو الإصلاحيين المقاتلين الذين يتوسلون بالتشريعات وبالاجراءات البوليسية ، وربما ببعض التعليم ، لكي يمحوا من على وجه الأرض مظاهر الشذوذ الجنسي والمشروبات الكحولية والمقامرة وغير ذلك من الرذائل .

ويصدر باريتو كتابه « العقل والمجتمع » بمقال يثير بعض الملل وان عالج بأسلوب غير سطحي معنى المنهج العلمي . ويسمى هذا المنهج « المنهج التجريبي المنطقي ـ Logico - experimental وما سوى ذلك من صور النشاط العقلي البشري الواعي فيسميه « نشاط لا تجريبي لا منطقي - Non - logico

Experimental . ولنلاحظ أنه هنا لا يستخدم مجرد كلمة منطقي Logical ذلك لأنه يؤمن بأن التفكير المنطقي ليس إلا مجموعة قواعد لاستخدام العقل وفق أسلوب معين ، وهو أسلوب يمكن تطبيقه على مشكلات مثل مشكلة وجود الثالوث أو الكمال الأرسطي وكذلك مشكلات أخرى مثل التركيب الكيميائي لبروتين محدد .

وباريتو تعنيه أساسا كعالم اجتماع مشكلة فرز ما هو عقلي (تجريبي منطقي) عما هو لا عقلي (لا تجريبي لا منطقي) في سلوك الانسان . ووجد أن ثمة جانبا في سلوكنا الاجتماعي يعبر عن عواطف معينة يسميها « الرواسب » . وثمة جانب آخر يعبر عن عواطف أخرى يسميها « المشتقات » . ولنلاحظ أن كلا من الرواسب والمشتقات عند باريتو ليست دوافع أو حوافز أو شهوات أو طاقة غريزية (ليبيدو) أو أي شيء آخر مما يحاول عالم النفس تحليله ودراسته في السلوك البشري باعتباره قوة أساسية دافعة لدى الحيوان . يوافق باريتو على افتراض هذه القوة الدافعة من حيث المبدأ ، ولكنه يترك أمر دراستها لعالم النفس . وأما ما يعنيه كعالم اجتماع فهو السلوك على نحو ما يتبدى في صورة كلمات وطقوس ورموز من نوع ما . فإن شراء جوارب من الصوف لاتقاء البرد نوع من هذا السلوك . فإذا ما اشتراها المرء عامدا عن وعي ابتغاء الحصول على جوارب جيدة بسعر مقبول ، فإن سلوكه هنا سلوك عقلي أو سلوك تجريبي منطقي يتسق مع مصالح الفاعل . ولكن اذا ما اشتراها امرؤ دون اعتبار للسعر وبدافع الحب الذي يستهوي من يعشق شراء جوارب انجليزية مستوردة لا لشيء سوى الوفاء بواجبه نحو مساعدة انجلترا ، فإن هذا يعني ان ثمة شيئا آخر مؤثرا هنا ، شيئا يسقطه رجل الاقتصاد من إحصاءاته عن الأسعار . وهذا الشيء الآخر هو موضوع دراسة باريتو .

إنّ الجانب من سلوك البحارة الأغريق المتمثل في تضحيتهم بالقرابين على مذبح اله البحار بوسيدون ، والذي يكشف عن صورة بوسيدون كاله يسيطر

على البحار ، يطلق العواصف والأعاصير ويكبح جماحها ، هذا الجانب يعتبره باريتو « اشتقاقا » . انه نظرية أو تفسير يبدو عادة في صورة منطقية ولكنه لا تجريبي لا منطقي ، إذ يستحيل التحقق منه بمناهج العلوم الطبيعية . والمشتقات وثيقة الشبه بما سماه بيكون « الأوثان » وبما نعرفه نحن جميعا اليوم بأنه « العقلنة » أو التبرير العقلاني . بيد أن باريتو يسبغ عليها تصنيفا أكثر نفعا وتعقيدا من بيكون . حقا إن تحليله لأكثر الأساليب شيوعا لنشاط العقل البشري في مجال النظرية الاجتماعية والأخلاقية يعد واحدا من أهم وأجلى التحليلات من حيث الالتزام بأهداف السيمانطيقا (علم المعاني) . وهو هنا واضح الفكر من أن هذه المشتقات ضئيلة الأثر جدا على السلوك العام للناس في المجتمع ، وضئيلة الأثر جدا على التغير الاجتماعي . ومن ثم فإن أكثر ما سميناه في هذا الكتاب نظرات كوزمولوجية [نظرات إلى الكون ونشأته وبنيته ونواميسه] إنما يراه باريتو في المقام الأول نسيجا من المشتقات . ويقرر أن ليس لها سوى أثر ضئيل ، وربما لا اثر على الإطلاق ، على سلوك المؤمنين بها . ومع هذا فقد كان في حياته الانفعالية الخاصة عاجزا بوضوح عن ايثار نظرة كونية على أخرى ، والحكم بأنها أفضل أو أسوأ من سواها . كان يمقت الاشتراكية مثلما كان يمقت مسيحية العصر الوسيط . وكان هو ذاته ممثلا صادقا لبرجوازية القرن التاسع عشر .

يقول باريتو إن الرواسب هي التي تحرك الناس في المجتمع وتجعلهم متضامنين . وهي ذات صبغة عقلانية ضعيفة وضئيلة للغاية على الرغم من أنها تبدو عادة في قالب منطقي . إنها تعبيرات عن عواطف ثابتة ودائمة نسبيا في الإنسان ، تعبيرات يتعين فصلها عن الجانب الذي يعد اشتقاقا فعليا والذي يمكن أن يتغير فيما بعد تغيرا كبيرا وربما سريعا . ولنعد مرة أخرى إلى مثالنا عن البحارة الإغريق الوثنيين ، ولنقارنهم بفريق من البحارة اليونانيين المسيحيين ممن جاءوا بعدهم ببضع قرون قليلة وقد شرعوا يصلون ويوقدون الشموع ويقدمون النذور للسيدة العذراء قبل الابحار . إن المشتقات هنا هي التفسيرات لما يفعله كل من بوسيدون والعذراء وهي مختلفة في الحالتين . ذلك ان المؤمن بالعذراء

يرى سلفه الوثني مخطيء تماما . والرواسب هنا هي الحاجة إلى ضمان عون إلهي وعزاء وراحة نفسية عند الإقدام على مهمة صعبة ، وأداء طقوس معينة تكسب صاحبها ثقة بهذا العون وأمنا وسكينة . وهاهنا نجد الرواسب واحدة عند الفريقين من البحارة . فكل من الوثنيين والمسيحيين لديهم ذات الحاجات الاجتماعية والنفسية ويعملون على إشباعها بنفس الطريقة وإن تباينت التفسيرات العقلية (الفكرية) لما يفعلونه .

ولقد كان مفهوم باريتو عن الرواسب أكثر أصالة من مفهومه عن المشتقات ، وأصعب منه في التطبيق . وإن تصنيفه العملي للرواسب ، وتحليله المسهب لطريقة عملها وتأثيرها في المجتمع الإنساني لا يضارع يقينا تصنيفه وتحليله للمشتقات . ولكن تبرز مجموعتان أساسيتان من الرواسب التي ميزها وتساعد على صوغ ما يتعين أن نسميه فلسفته عن التاريخ ونظريته الأصلية المحدودة عن الكون ، هذا على الرغم من أنه هنا لا تجريبي لا منطقي . وهاتان المجموعتان هما أولا ، رواسب التجمعات الثابتة Persistent aggregates وهي العواطف التي تميز البشر الذين يؤثرون السبل المنتظمة والنظام الثابت ، والتقليد والعادة ، أي بشر مثل أهل اسبرطة أو الأسود . وهناك ثانيا رواسب غريزة الميل إلى التوفيقات instinct for combinatians أي العواطف التي تميز البشر الذين يؤثرون الجدة والمغامرة ، ويبتكرون سبلا جديدة لعمل الأشياء ويميلون إلى الإفلات من القديم المطروق ، إنهم بشر ليس من اليسير أن تصدمهم ، وهم ناس يمقتون النظام ، ناس أشبه بأهل أثينا أو الثعالب . ونعرف أن الناس كأفراد يؤمنون بكل أشكال المزج غير المطرد منطقيا بين هذين النوعين وبين رواسب اخرى (هي عند باريتو اقل أهمية) . ولكن الملاحظ في المجتمعات الكثيفة ذات الأعداد الكبيرة أن أبناءها يتأثرون كثيرا بهذه المجموعة أو تلك من الرواسب الأساسية بحيث تسود إحداهما وتصبح سمة غالبة للمجتمع . ونجد باريتو هنا ، شأن أغلب فلاسفة التاريخ بعيدا كل البعد عن توضيح الكيفية التي يمكن بها لمجتمع محافظ تسوده رواسب تجمعات ثابتة معينة أن يتحول إلى مجتمع من نوع

آخر . ولكننا نجد عنده هذا المفهوم للتأرجح البندولي الين واليانج* ـ وان أثارت هذه المقارنة غضب باريتو ـ حيث الصراع الدائم بين الأطروحة ونقيضها .

وكان من رأي باريتو أن القرن التاسع عشر في الغرب يمثل مجتمعا سادت فيه رواسب غريزة الميل إلى التوفيقات ، وربما قامت بأقصى دور يمكن أن تؤديه في مجتمع بشري . لقد كان القرن التاسع عشر قرن المنافسة بين أفراد زخرت عقولهم بأفكار وابتكارات ومشروعات جديدة ، وتملكهم اقتناع بأن السبل القديمة فاسدة ، وأن الجدة أفضل ما يجاهدون من أجله على حساب أي شيء آخر . ومن ثم كان واضحا تماما أنه مجتمع اختل توازنه . وكان لزاما أن يميل صوب النوع الآخر من الرواسب ، أي نحو التجمعات الثابتة ، وهو ما يعني الاتجاه صوب مجتمع ينعم بقدر أكبر من الأمن ، وقدر أقل من المنافسة ، ودرجة أكبر من النظام ، ودرجة أقل من الحرية ، ونصيب أكبر من الاتساق وأقل من التباين . أي كان لزاما عليه أن ينعطف صوب السبيل الذي نسلكه خلال القرن العشرين .

والتصور العلم الأخير عند باريتو خاص بتوازن المجتمع ، وهو توازن يصيبه الاختلال دائما في المجتمع الغربي على الأقل ، بيد أنه يتجدد أبدا بفضل نوع من قوة الطبيعة على العلاج Vis Medicatrix naturae والذي لا يغني عنها أي مخطط أو طبيب اجتماعي . ولا يلغي باريتو تماما إمكانية البشر في تغيير التنظيمات الاجتماعية على نحو محدود هنا وهناك إذا ما أبدو قدرا من الاهتمام بحيث يصبح

---

* الين واليانج مفهومان أساسيان من مفاهيم الفلسفة الصينية القديمة - في الأصل كانا يستخدمان للتعبير عن النور والظلمة ، والصلابة والليونة ، وعن مبادىء الذكورة والأنوثة في الطبيعة ، ومع تطور الفلسفة الصينية أصبح الين واليانج Yin & Yang يرمزان بصورة متزايدة إلى تفاعل الأضداد القصوى المتقاطعة : النور والظلام ، والنهار والليل ، الشمس والقمر ، السماء والأرض ، الحرارة والرطوبة ، الموجب والسالب . . . « الموسوعة الفلسفية ـ بيروت ١٩٨٠ » ص٥٩١ . (المراجع) .

تخطيطهم حقيقة واقعة . ولكن الفكرة المهيمنة التي يؤكدها في أعماله هي ضرورة التمييز بين تغيير السلوك البشري ككل في مجال الشئون الإنسانية وبين تغيير الآراء والمثل الإنسانية . فالإنسان هو ما هو عليه ، ورواسب غريزة التوفيقات في الثقافة الغربية ذائع ومنتشر على نطاق واسع ، ومن ثم فلابد أن يطرأ تغير في كثير من مجالات الاهتمام البشري . إن الطراز الجديد (الموضة) وكل النتائج التجارية المترتبة عليها يمكن القول بأنها تغير من أجل التغيير في ذاته . ولكن باريتو يرى أن ثمة أيضا مستوى للسلوك البشري يكون التغيير عنده بطيئا جدا ـ ويهمه كثيرا إبراز تلك النقطة التي يغفلها المصلحون والليبراليون ودعاة الفضيلة والمخططون أصحاب النظرة المتفائلة ـ ويكاد التغير هنا يعادل في بطئه التغير الذي يدرسه عالم الجيولوجيا وعالم التطور .

وهذا المستوى من السلوك البشري الذي يكون التغير عنده بطيئا جدا هو في الواقع مستوى الرواسب . واعتقد باريتو أن الزعيم السياسي المحنك يمكنه تناول المشتقات على نحو يجعل بعض الرواسب خاملة نسبيا ، وينشط بعضها الآخر. إنه لا يستطيع خلق رواسب جديدة ولا أن يهدم القديم منها. إنه يستطيع كمثال أن يفرض فحصا رسميا من قبل الحكومة على اللحوم ، لا عن طريق مناشدة الناس باسم إحساسهم بالمسئولية المدنية ، ولا عن طريق حجة عقلية من نوع حجج القرن الثامن عشر ، بل عن طريق الدعاية أيضا ، وعن طريق عمل أدبي مثل كتاب ابتون سنكلير « الغابة » مما يجعل أكبر عدد ممكن من الناس يستشعرون الخوف خشية تناول لحم فاسد دون فحص ومن ثم يموتون نتيجة التسمم ما لم تتول الحكومة أولا فحص اللحوم . وواضح أن المسئولين عن إدارة وتوجيه الإعلان في أمريكا هم من اتباع باريتو من حيث لا يدرون .

إن القائد السياسي المحنك عليه ، في رأي باريتو ، أن يطالع مأثورات بيكون الشهيرة : « السيطرة على الطبيعة لا تكون إلا من خلال الإذعان لها » Natura non vincitur nisi Parendo و « التحكم في الطبيعة البشرية لا يتأتى إلا من خلال الاستسلام لها » ـ أو على الأقل من خلال وضعها في الحسبان . وعلينا ألا

نتوقع من البشر أن يكونوا جميعا دائما وأبدا كرماء ، حساسين ، متفانين من أجل الخير العام ، رحماء حكماء . ويجب أولا وقبل كل شيء ألا نتوقع أن بالإمكان أن يصبحوا كذلك عن طريق مؤسسة ما أو قانون أو دستور أو معاهدة أو حلف .
غير أن باريتو يمضي إلى أبعد من ذلك قليلا . اذ يرى أن التخطيط محفوف بالمخاطر ، إلا إذا كان من أجل أهداف محدودة ومحددة للغاية . وإن باريتو الذي يبدأ انطلاقا من الرياضيات والهندسة ، مع عداء حقيقي للمسيحية ، نراه حين يتناول هذه المشكلة المتميزة يقترب كثيرا جدا من رأي الكاتب المسيحي بيرك Burke . فليس من المرجح تماما ألا يحقق أي تغير ضخم طموح قانوني النتائج التي يخطط لها المخططون ، بل من المحتمل أيضا أن يؤدي إلى نتائج غير متوقعة وربما نتائج سيئة . ولعله كان الأجدر بباريتو أن يتأمل قليلا مصير التعديل الثامن عشر الذي لم يشجع الاعتدال في معاقرة الخمر في الولايات المتحدة بل ساعد على ظهور عادات في معاقرة الخمر ربما اسوأ من سابقتها ـ إذ ساعد على سبيل المثال على جعل المشروبات الكحولية مشروبات مفضلة وموضع تقدير لدى نساء الطبقة الوسطى . وإن أفضل شيء نفعله الان والى أن يتسنى لنا معرفة الكثير عن العلوم الاجتماعية هو الاعتماد على ما يدينه المفكر الدعي في غطرسة وكبرياء باعتباره الجانب اللاعقلاني من الطبيعة البشرية . ويجب أن نؤمن بأن العادات المتأصلة في الجنس البشري هي ، حتى في ضوء المعايير التطورية ، أنفع للبقاء من منطق الإصلاحيين الذي لا علاقة له بالموضوع .

إن القسط الأكبر من النزعة الحديثة المعادية للعقل ذاع وانتشر في الثقافة الغربية اليوم ، على الرغم من أن الذوق الديمقراطي المتفائل لا يستسيغه . بل إن السيمانطيقا أو علم المعاني انتشر وساد الوعي العام وأخذ صورا يتعذر يقينا على كورزيبسكي Korzybski أن يتعرف عليها . لقد سمعنا جميعا عن العقلنة أو التبرير العقلي وعن الدعاية وعن غموض اللغة وغير ذلك من مظان القصور فيها . ولا نفتأ نجد من يذكرنا يوميا بأن من يشاء المضي قدما في هذا العالم عليه أن يظهر حذقا ومهارة في التعامل مع الآخرين ، وأن يعمد إلى كسب الأصدقاء

والتأثير على الناس من خلال الفنون دون المنطق . ويدرك خبراء الدعاية أن أُحد العوامل التي يجب أن يحسبوا حسابها هووعي الناس بالدعاية وفقدانهم للثقة فيها ، والتي يصفها الفرنسيون بعبارة بليغة ساخرة فيقولون إنها « حشو الدماغ » .

ها نحن نقف وجها لوجه قبالة مشكلة علاقة نزعة العداء للعقل بتراثنا الديمقراطي وأسلوبنا في الحياة ونظرتنا إلى الكون . إن الديمقراطية حين بلغت أشدها ونضجت خلال القرن الثامن عشر عقدت الأمال على حدوث تحول اجتماعي شامل وسريع من أجل سعادة عالمية تعم البسيطة وتتحقق عن طريق تعليم كل الناس كيفية الإفادة بعقلهم الطبيعي ـ أو على الأقل عن طريق أن يعهدوا بالسلطة إلى مجموعة مستنيرة من المخططين السياسيين القادرين على ابتكار وإدارة مؤسسات يحظى الناس كافة بالسعادة في ظلها . وتؤكد نزعة العداء للعقل مقابل هذه المعتقدات الديمقراطية إيمانها بأن البشر ليسوا في الواقع ، ولا يمكنهم ، الاهتداء بالعقل حتى مع توفر أفضل نظام تعليمي ، وأن الدوافع والعادات والأفعال المنعكسة الشرطية هي التي تحكمهم في الغالب الأعم ولا سبيل إلى تغييرها سريعا . أي أن هناك باختصار شيئا ما في طبيعة الإنسان يجعله الآن ، وفي المستقبل القريب يسلك على نحو لا يختلف كثيرا عن سلوكه في الماضي . ويبدو هذان المعتقدان ، المعتقد الديمقراطي والنزعة المعادية للعقل ، معتقدين متضادين ينفي أحدهما الآخر . ويبدو لنا أن أكثر الهجمات اليسارية واليمينية التي ناقشناها في الفصل الأخير أوثق صلة نسبيا بالديمقراطية ، وأنها ليست سوى امتداد أو تعديل لها . بيد أن موقف باريتو ، على سبيل المثال ، يظهر وكأنه قطب مناقض للديمقراطية شأنه شأن موقف ميستر Maistre وأنه غير ذي فائدة كبيرة لنا اليوم .

ومع ذلك فقد كان جراهام والاس ، كما أشرنا سابقا ، متعاطفا مع ما نسميه الديمقراطية ، ولكنه شارك بنصيب مع أصحاب نزعة العداء للعقل . وكذلك ستوارت تشيز Chase خير من دافع عن كل ضروب قضايا الديمقراطية ، تأثر

كثيرا بنزعة العداء للعقل . واضطر كل علماء الاجتماع في ثقافتنا ، فيا خلا أشدهم ميلا إلى الاعتدال والمثالية ، وإلى التراجع عن نزعة القرن الثامن عشر العقلانية ، والتعلم من أصحاب نزعة العداء للعقل . وكم هو عسير على أكثرنا حين يطالع ما كتبه باريتو ـ ويطالع أيضا ماكيافيللي وبيكون ولاروشفوكو La Rochefoucauld وغيرهم من « الواقعيين » في حديثهم عن الطبيعة البشرية والشئون الإنسانية ـ ولا يشعر بصواب الجانب الأكبر من حديثهم .

ها قد عدنا ثانية بطبيعة الحال إلى التباين الأبدي ، والتوتر الخالد ، القويّ للغاية في الثقافة الغربية ، بين هذا العالم والعالم الآخر ، بين الواقعي والمثالي ، بين العملي والمرغوب فيه . يعمد أعداء العقل إلى دفع الديمقراطية صوب الصفات الأولى من هذه الصفات الزوجية . ومع هذا فإن تأكيد وقائع الحياة « الواقع القذر » لا يعني بالضرورة الالتزام بالنتيجة القائلة بأن تقدم الأوضاع العقلية أمر غير ممكن . حقا إن الواقعيين (بالمعنى الحديث للمصطلح الذي يختلف عن معناه في العصر الوسيط) في التراث الغربي كانوا في أغلب الأحوال دعاة إصلاح أخلاقي ، بل ومتفائلين أكثر منهم ساخرين من صلاح الناس . ونادرا ما سرهم تأمل الظروف السيئة التي يؤكدون وجودهاأي يؤكدون واقعيتها . ولقد أكدنا في طول هذا الكتاب أن الواقعي والمثالي ليسا أعداء بالطبيعة إنهما ينتميان لبعضهما البعض . ولكن كلا منهما يشكل خطرا على المجتمع في حالة واحدة فقط حين ينفصلان عن بعضهما ونلتزم بأحدهما دون الآخر . وإن إحدى القضايا الكبرى التي نواجهها اليوم هي هل يمكن للديمقراطيين الحقيقيين قبول الواقع الذي أبرزه أعداء العقل ولفتوا إليه الأنظار دون أن يفقدوا إيمانهم بإمكانية الارتقاء بهذا الواقع ؟ .

الفصل السابع

منتصف القرن العشرين

بعض المهام التي لم تتم

بعض المهام التي لم تتم

تناولنا حتى الآن ، في روية وتدقيق ، التاريخ الفكري للغرب دون أن نذكر ، إلا عرضا ، أي ثقافة أخرى . وعمدنا إلى التركيز على موقف الغربيين ، رجالا ونساء ، من القضايا الكبرى ، والنظرات الكوزمولوجية . وإنها لحقيقة واقعة أن الغرب إجمالا لم يتأثر كثيرا بالأفكار الكوزمولوجية للثقافات الأخرى بل ولا حتى أفكارها الأخلاقية والجمالية . ولا ريب في أن الثقافة الغربية تشتمل على قسط وافر وفد إليها من ثقافات منطقة شرق البحر الأبيض المتوسط خلال الأحقاب السابقة على هوميروس والأيونبيين . بيد أن هذه الثقافات الباكرة تعد من نواح كثيرة الأسلاف الأوائل لثقافتنا الغربية ، وعلى أية حال فإنها ، وباستثناء العناصر العبرية وغيرها من عناصر الشرق الأدنى التي تشتمل عليها المسيحية ، قد فعلت فعلها وأثمرت ثمارها قبل ظهور الثقافة الإغريقية العظمى .

وطبيعي أن دراسة تفصيلية عن الثقافة الغربية لابد وأن تضع في الحسبان أنواعا عديدة من الاتصالات مع الثقافات الأخرى خاصة ثقافات الهند والصين . ويتعين كذلك ملاحظة أن تراثنا الثقافي كان سيختلف من نواح كثيرة لو أن هذه الاتصالات لم تحدث على الإطلاق . هناك أولا التبادل المألوف للسلع والذي يمكن حتى لعالم ما قبل التاريخ أن يتتبع مساره من خلال الحفريات والآثار القديمة . فلقد كان الغرب راغبا تماما في قبول البضاعة الغريبة ، وتجربة الأطعمة الأجنبية في حذر شديد . وليس الإنسان الغربي بالمتعصب المتفاني تماما من أجل الجدة والابتكار والتجربة على نحو ما بدا للمفكر التقدمي في القرن التاسع عشر ، فقد كانت هناك مخاوف من الجديد حتى في ثقافتنا . ومع هذا فإن أي لغة غربية حديثة تحمل آثار هذه الاقتباسات التي تلقتها من كل أرجاء المعمورة : السكر والكحول والكاري والطماطم والتبغ ، والبيجامة والركوع والسجود والبنغل (بيت صغير من طابق واحد في الريف أو على البحر) وغير ذلك كثير .

واشتملت هذه الاقتباسات أحيانا على ابتكارات وأفكار . وخير مثال لهذا النوع من التأثير الخارجي على الثقافة الغربية رمز الصفر ، فهو هندي الأصل ثم اقتبسناه عن طريق العرب . وتعد هذه الاقتباسات ، وكثير غيرها ، أمرا هاما ، إذ بدون بعضها على الأقل ما كانت ثقافتنا الغربية لتصبح بصورتها التي هي عليها الآن . وأعجب مثقفو القرن الثامن عشر أيمّا إعجاب في الحقيقة بما هو صيني فاستخدموا إلى حد ما ، كما سنرى فيما بعد الفكر الصيني الكونفوشي لمقارعة خصومهم المسيحيين . ولكنهم أيضا طعموا الفن الغربي بالفن الصيني - مثال ذلك الشيندال أو الأثاث الصيني . وتمثل الزخرفة الصينية بدايات تلك النزعة الانتقائية التي يمكن أن تفضي إلى أسلوب أصيل . وتأثر أصحاب المذهب الفيزيوقراطي الفرنسيون [المنادون بحرية الصناعة والتجارة وبأن الأرض هي مصدر الثروة كلها] كثيراً بما هو صيني .

ومع عصر الاستكشافات في القرن الخامس عشر ، وبدايات التوسع الأوروبي بدأت دراسة مختلف الأقطار والشعوب غير الأوروبية تحتل مرتبة هامة في التعليم الغربي . غير أن نمو أكثر العلوم الصورية اتسم بالبطء الشديد خلال هذه القرون الأولى . فعلم الانسان أو الانثروبولوجيا هو ابن القرن التاسع عشر من حيث تاريخ نشأته . بل إن علم اللغات المقارن ، والدراسة الجادة للهند والصين لم تبدأ إلا مع عصر التنوير . ومع هذا فإن من الصحيح أن الدراسة المدققة لكل جوانب حياة وثقافات الشعوب خارج التقليد الغربي لم تصبح أمرا مألوفا لدى الباحثين والطلاب إلا مع حلول القرن التاسع عشر . وأسهمت الصحافة والكتب والمحاضرات العامة في نشر قدر من المعلومات على الأقل عن الشعوب الأخرى بين الملايين من أبناء الغرب . ولم تكن هذه يقينا بالمعلومات الواسعة أو العميقة . وربما اعتقدت حقا قلة من أهل الغرب أنها يمكن أن تتعلم شيئا من الوثنيين . وربما لم يكن البريطاني أو الفرنسي القح أسير ثقافته ، أي لم يكن نرجسيا متعصبا في إعجابه بالغرب على نحو ما ظن المفكرون الذين دعونا لنكون مواطنين عالميين حقا ،وإنسانيين فعلا ،وأن نتمثل أفضل ما في الكون .

ومع هذا تظل قولة [الشاعر الانجليزي] تنيسون الشهيرة مثالا منصفا دالا على قيمة الشرق في نظر غرب القرن التاسع عشر : « خمسون عاما في أوروبا خير من دهر في الصين .

وثمة وجه آخر للتداخل بين الثقافات برز في أحسن صوره خلال عصر التنوير في القرن الثامن عشر . ونعني به استخدام نثار من المعلومات عن ثقافة ما ـ هي في الغالب والحقيقة معلومات خاطئة ـ بهدف دعم سياسة تعمل على إقحامها في ثقافتك . مثال ذلك أن الفلاسفة في القرن الثامن عشر استهوتهم فكرة ابتكار شخصيات لحكماء من الفرس والصين والهند وقبائل الهورون في أمريكا وسكان جزر بحر الجنوب ، انتقدوا أوروبا على لسانهم بنظراتهم الحكيمة عند الاتصال بأهلها ومعايشة سبل حياتهم . والشيء المثير هو أن كل هؤلاء الحكماء الصفر والسود والسمر والحمر الذين جاءوا ليعالجوا المشكلات الأوروبية بحكمتهم الأصيلة المدعاة ، يتحولون ليصبحوا هم أنفسهم فلاسفة أوروبيين ، يحملون ذات الأفكار عن الصواب والخطأ ، والقبيح والجميل ، والعقل والخرافة ، والطبيعة والعرف وكل ما يؤمن به المستنيرون . وهذه الشخصيات غير الأوروبية هي من نسج الخيال ، شخوص مبتدعة ، وعصي استخدمها الكتاب لمواجهة أمر غربي ، وليس ثمة برهان أو دليل قاطع على أننا نحن الغربيين قد تعلمنا على يد الشعوب الأخرى تعاليم أخلاقية أو ميتافيزيقية رفيعة المستوى . وما كان لهذه اللعبة البريئة الساذجة أن تستمر بنفس الطريقة بعد ما حققته العلوم من تقدم في مجالات مختلفة مثل الجغرافيا وعلم الانسان . واتسعت معارفنا كثيرا عن الشعوب البدائية . وإن كنا لا نزال نجد من يمارس اللعبة ذاتها ولكن بحذق ومهارة أكثر على نحو ما يشهد بذلك كتاب روث بنديكت : « أنماط الثقافة » الذي يعرض للجانب التعاوني في حياة قبائل الزون وهم من الهنود الحمر ، وكتاب مرجريت ميد : البلوغ في ساموا Coming of Age in Samoa الذي تتحدث فيه عن الصبايا الفاتنات .

نعود إلى موضوعنا . ليس ضروريا بالنسبة لمن يتصدى لتأريخ مجموعات

الأفكار المتعلقة بالقضايا الكبرى التي سادت حتى وقتنا هذا أن يولي الثقافات الأخرى اهتماما أكثر من اهتمامه بالثقافة الغربية . ونحن لا نطلق هذا الحكم عن تفكير ضيق محدود ولا عن دهاء وخبث بل إنه مجرد اعتراف بواقع . وإن هذا المستوى للطبيعة الهامشية والطائفية للمؤثرات الوافدة من خارج الغرب يتجلى واضحا من المصير الذي آلت اليه الفرق الحديثة التي تنتمي إلى الحكمة الشرقية وتدعو إليها ابتداء من البهائية وثيوصوفية مدام بلافاتسكي Blavatsky [1] وحتى إعجاب أهل العلم بحكمة كونفشيوس أو بوذا . إذ تخرج كل هذه العقائد والعبادات الغريبة عن التيار الرئيسي للفكر والوجدان الغربيين على الرغم من كل ما نشهده من تحول أفراد إليها كظاهرة واقعة وبكثافة قد تبدو كبيرة .

ومن الممكن تماما أن يتغير هذا الاكتفاء الذاتي الروحي للغرب ، وتظهر في الغرب خلال القرن القادم أو الذي يليه مثلا ، وربما في العالم كله ، عقيدة توفق بين الأديان كلها وفلسفة توفيقية تصب فيها حكمة الشرق العريقة . ولعل كتاب الأستاذ نورثروب Northrop الذي ظهر مؤخرا بعنوان « التقاء الشرق والغرب » يعد نبوءة وإرهاصا . وقد يتألف عالم واحد للفكر والروح ليكون تمهيدا لعالم واحد للمادة والجسد . وبات واضحا أن على الكثيرين من أهل الغرب أن يتعرفوا بوسيلة أو بأخرى على ثقافات الشعوب غير الغربية مع أن الفهم لا يعني التحول . ولكننا لسنا على يقين مما يخفيه المستقبل البعيد ولا ماذا ستشتمل عليه نظرة الإنسان الكوزمولوجية خلال القرن الحادي والعشرين أو الثاني والعشرين ، بل أحرى بدعاة المواطنة العالمية من ذوي الفكر المتفتح الرفيع ألا يغلقوا فكرهم دون إمكانية أن تستحوذ متطلبات الغرب المادية على إعجاب بقية العالم بعد بضعة أجيال وتكون لأجهزة التكييف والسيارات الفارهة والأفلام الكوميدية الغلبة على كل من كونفوشيوس وبوذا .

خلاصة :

ترى ما الذي يمكن اعتباره حقا ، ملاحظات أو سمات أو قسمات ثابتة مميزة للثقافة الغربية منذ الاغريق القدماء ؟ واضح أنه عند هذا المستوى العالي من

التجريد ، لا يوجد شيء يمكن أن يرضي نمط الفكر الذي يرفض صواب القياس التمثيلي بألوان الطيف أو بمنحنى التوزيع المعياري . وربما تكتشف في مكان ما على مدى ثلاثة آلاف سنة واحدا من أبناء الغرب يدخل ضمن كل فئة محتملة من فئات الخبرة البشرية . فليس ثمة اتفاق تام ومتماثل بشأن استمرارية الثقافة الغربية . ويذهب مفكر مثل شبنجلر[٢] إلى أن ما عالجناه في كتابنا هذا باعتباره تيارا متصلا واحدا إنما هو في واقع الأمر ثلاثة تيارات لا يتصل أحدها بالتيارين الآخرين بأي صورة من الصور : فهناك التيار الأبولوني أو الإغريقي الروماني ، والتيار المجوسي أو العربي « والتيار الفاوستي[٣] أو الأوروبي ، وقد استمر كل منها قرابة الف علم . وإذا اعتقدت بأن شبنجلر ألماني مشبع بالروح المطلقة فانك ستتذكر أن هناك كثيرين ، سواء ممن يحبون أو يكرهون العصور الوسطى يرون ثقافة العصر الوسيط هي على وجه الدقة نقيض ثقافتنا المعاصرة (بالمعنى العام لا بالمعنى الهيجيلي) .

ولكن لا يزال بالإمكان إصدار بعض التعميمات الهامة عن المناخ الفكري للغرب . أولا ، يجب الإشارة إلى أن العلوم الطبيعية لم تزدهر أبدا في أي ثقافة أخرى مثلما ازدهرت في الغرب . حقا إن رجالا من ثقافات أخرى أقبلوا بصورة متزايدة على دراسة العلم وحققوا نجاحا كبيرا . ويعد العلم من نواح كثيرة أنجح الجهود البشرية في مجال اختراق حدود القبائل أو الدول القومية ، وهو في هذا الصدد أنجح من التجارة بل ومن الدين . بيد أن العلم في صورته الحديثة يحمل في وضوح سمة الغرب الذي نشأ فيه . وما كان يمكن له أن ينمو ويتطور إلا في ظل المناخ الغربي الذي عايش التوتر بين الواقعي والمثالي ، وبين هذا العالم والعالم الآخر . فان استغراق العقل كلية في عالم آخر ، والتفاني تماما في منطق باطني روحي كان من شأنه أن يجعل العلم مستحيلا . ولكن هذه هي ذات النتيجة التي يمكن أن تترتب على الانشغال المطلق بالعالم كما هو ، وهي ذات النتيجة التي تترتب على الإبداع غير المنهجي في معالجة المشكلات الواقعية للعالم . فالعلم لا يحتاج فقط إلى مجرد الاهتمام بالأمور المادية فحسب وإنما يستلزم

أداة فكرية تبتكر وتدبر كل تلك الاشياء المعقدة جدا وتنظمها في ذلك النسق الذي نسميه العلم . ويستلزم العلم قبل كل هذا تمرسا طويلا على استعمال العقل الذي هيأته فلسفة الإغريق والعصر الوسيط واللاهوت الذي ينزع أصحاب الوضعية المنطقية إلى الحط من قيمته .

بيد أن العلوم الطبيعية ، كما أكدنا سابقا ، لا تهيىء بذاتها نظرة كوزمولوجية . إنها تتوافق أو تتسق مع نظرات الغرب الحديثة إلى الكون ، وتفتقر إلى هذا التوافق مع النظرات الأخرى . فلو أنك على سبيل المثال صوفي شرقي يرى الجسد وهما خالصا ، فإنك دون ريب ستعمل على تغذية هذا الوهم بالحد الأدنى اللازم له من طعام وشراب (الذي هو وهم بدوره) ولكنك لن تجعل من نفسك خبيرا بعلم وظائف الأعضاء للجسم البشري ، إذ لن تحصل من العلم على إجابة عن سؤالك هل جسم الإنسان وهم ؟ (وهو سؤال لا معنى له وفق المصطلحات العلمية) ، بل ولن تجد إجابة على سؤال مثل : هل من الأفضل أن أعتبر الجسم ـ كما يفعل معظمنا في الغرب ـ شيئا واقعيا أم الأفضل أن اعتبره وهما (وهو أيضا سؤال، لا معنى له في نظر العلم) ؟ . خلاصة القول أن السعي وراء المعرفة العلمية يمثل جزءا من قيمنا الغربية ، ولكنه لا يستطيع بحال من الأحوال صنع هذه القيم .

لنحاول أن نضرب مثالا واقعيا محددا يوضح ما ذهبنا إليه : فعلى الرغم من أن فرع علم البيولوجيا الذي يدرس الوراثة والمورثات يواصل تقدمه السابق في سبيل السيطرة على موضوع دراسته إلا أنه في وضع طيب تماما يسمح بأن نعرف الكثير من عالم الوراثة عن الإمكانيات البيولوجية لتحسين نسل الإنسان واستيلاد الصفات السلالية المرغوب فيها للبشر . وعلى الرغم من أن العلوم الاجتماعية لا تزال في مهدها وينكر عليها البعض صفة العلم ، إلا أن بالامكان أن نتعلم منها شيئا عن الوسيلة التي نقنع بها الناس من أجل قبول توصيات ونصائح عالم البيولوجيا بشأن أنواع الفئات الاجتماعية التي يرجح استيلادها إذا ما كان لنا أن نستولد أنماطا بشرية بذاتها ، كما يمكن أن تفيدنا هذه العلوم بشأن

الكثير من المشكلات الاجتماعية الملحة . وتضم كل هذه المجالات مساحة ضخمة من الجهل في واقع الأمر خاصة في مواضع الالتقاء بينها . فنحن لا نعرف مثلا العلاقة بين أنماط الجسم البشري وبين الشخصية.ومع ذلك دعنا نفترض بأننا نعرف أو باستطاعتنا أن نعرف ما يكفي لإنجاب بشر .

ترى أي نوع سنستولده ؟ هل سنتخصص في إنتاج أنماط ـ الفنان ، لاعب الكرة ، المدير ، البائع ، أو سلسلة من الأذكياء تتدرج من الأرقى ذكاء أو المفكرين إلى الأدنى أو العمال الحرفيين على نحو ما يحكي لنا الدوس هكسلي في قصته القائمة « العالم الطريف »؟ أم ترى أننا سنحاول إنتاج الإنسان الكامل المتعدد البراعات الذي يمكنه توجيه حواسه ومخه إلى أي شيء يريد ؟ أم ترى أننا ، ما دمنا نتطلع إلى بعيد ، سنحاول الوصول بالجسد إلى أدنى حد له على نحو ما يحكي برناردشو في مسرحيته « العودة إلى معيتو شالح » ومن ثم نلحق ثانية بالأفلاطونيين ؟ ، مع ما في هذا من تناقض . إن العلم لا يستطيع الإجابة على هذه الأسئلة ، وإن العقل البشري ، على الأقل بمعناه البسيط القديم كعقل منطقي استدلالي ، لا يجيب في الواقع عليها . وتأتي الإجابة عن طريق ما نسميه الإرادة البشرية ، وهي خير تسمية حتى الآن ، أي عن طريق جماع قوة الشخصية . وتأتي الإجابة في ظل الديمقراطية من خلال ما يمكن تسميته بالإرادة العامة أي عن طريق نوع من المواءمة التقريبية بين جماعات متنافسة ، ولكنها غير متناقضة تسعى وراء أهداف متباينة ولكنها غير متنافرة . وفي ظل التقليد الغربي تبذل الطبقات الحاكمة أو الزعماء أو الفئة المتميزة Aristoi أو النخبة جهدها لصوغ هذه الأهداف واقناع الجماهير بها . بيد أنها لا تصوغ هذه الأهداف أو الأغراض أو القيم بكاملها تماما ـ أو لا تصوغها وفق الاتجاه التقليدي للغرب على الأقل .

وأول المباديء العامة التي نصل إليها بشأن نسق المعارف غير المتراكمة للفكر الغربي هي أنه ابتداء من الإغريق ثم العصر المسيحي الوسيط وحتى عصر التنوير

بالأمس واليوم يكشف عن الاعتقاد بأن إدراك الناس للقيم أشبه بتلمس السبيل نحو إدراك تنظيم الكون . وهو تنظيم لا يتبدى واضحا لغير القادرين على التأمل ، ولا سبيل إلى البرهنة عليه بالمناهج العلمية ، وليس بالواضح البسيط تماما لأحكم الناس وأفضلهم ولكنه تنظيم وليس عماء . وأوضح مؤشر مشترك على مدى العصور يدل على هذا الشعور مصطلح القانون الطبيعي(٤) والذي لا يفيد ذات المعنى بالدقة عند الرواقي أو السكولائي (المدرسي) أو فيلسوف القرن الثامن عشر ولكنه يعني يقينا في نظر ثلاثتهم إيمانا بجوهر الأشياء المأمولة . أو بعبارة أخرى فإن مفهوم القانون الطبيعي ذاته يعني أن المؤمنين به يعتقدون أن الهوة الفاصلة بين الواقعي والمثالي ، أو بين ما نملك وما نرجو ، ليست هاوية مالها من قرار ، وليست ثغرة في واقع الأمر بل علاقة . ونقرأ الفكرة موجزة في رسالة إلى العبرانيين : « ذلك لأننا هنا لا نملك مدينة دائمة وإنما نتطلع إليها آملين أن تتحقق » .

ثانيا : ، يسود تاريخ الفكر الغربي كله شعور بما يسميه الجميع « كرامة الإنسان » . وتباين المجال والجماعة اللذين ينطبق عليهما الرأي القائل بأن الإنسان لا يمكن معاملته معاملة الأشياء الجامدة أو الحيوانات . إذ كانت هذه الجماعة في عصر اليونان الأقدمين محصورة في نطاق (القبيلة) الجماعة الداخلية للهلينيين . وكذلك اقتصرت على الجماعة الداخلية بين العبرانيين الأوائل . وعمل الرواقيون الإغريق وأنبياء العبرانيين على توسيع نطاق هذه الفكرة داخل الجنس البشري . والمسيحي يؤمن بأن جميع الناس سواء لهم أرواح خالدة . ونعود لنقول إن الشعار الديمقراطي الأساسي « الحرية ، الإخاء ، المساواة » هو جزء من المدينة الفاضلة التي دعا إليها القرن الثامن عشر ، وهو في نظرتنا الكوزمولوجية الحديثة الانعكاس المباشر أو الخليفة المباشر للمفهوم المسيحي عن تساوي الأرواح أمام الله . ويمكن أن نضيف إلى هذا كهامش بسيط أن التقليد الغربي الأساسي فصل الإنسان بحسم عن بقية الطبيعة التي أنكر عليها مشاركتها الانسان مكانته الخاصة في الصراع الأخلاقي . فالحيوانات في عالم الغرب لا

أرواح لها . ومن ثم فان مذهب الحلول ، والتناسخ يقينا ، ليسا من المذاهب المألوفة في عقائد الغرب . والحقيقة أن الهندوسي الذي يعتقد أننا غلاظ يرى أننا نسرف في عدم التفاتنا لرفاقنا من الحيوانات .

ثالثا : ، ثمة استمرارية مذهلة للأفكار الغربية عن الحياة الطيبة هنا على الأرض ، مرة أخرى نلجأ إلى إستعمال مثال الطيف ودرجاته . محور هذه الدرجات أسلوب الحياة الذي كان يشكل المثل الأعلى للثقافة الارستقراطية عند الإغريق ـ المثل الأعلى للوسط الذهبي حيث لا إفراط ولا تفريط . ومثل هذا الرأي غير مقبول لدى المؤمنين بأن المثال المسيحي الرئيسي ، والذي تحقق عمليا خلال القرن الثالث عشر ، هو مثال الزهد ، والارتباط بالعالم الآخر وما يجل عن الوصف.ولن يقبله كذلك أولئك الذين يرون أن محور الثقافة الغربية يمثله نوع من الهوس بالقمم ـ أيا كانت هذه القمم . وإذا كان بالإمكان أن نجعل المبدأ العام الرابع هو ما يفيد بأن الثقافة الغربية تكشف ، ربما باستثناء حقبة عصور الظلام ، عن تباين مذهل للآراء والممارسات الأخلاقية والجمالية ، وحيث إن المجتمع الغربي ، حتى في أكثر فترات الاستقرار ، لم يكد يقترب ، إلا نادرا ، من النموذج الاسبرطي للتماثل والانضباط ، إذن يبدو واضحا أن كلا من أسلوب الزهد في الحياة وأسلوب الهوس manic (الفاوستي) موجودان في تقليدنا . ومع هذا فإن مبدأ الوسط الذهبي الموروث عن الإغريق القدماء يؤكد سلطانه بين الحين والحين كنوع من الحسم المتواتر للتوترات المعقدة الناشئة بين المكابدة الغربية ابتغاء المثل الأعلى ، أو الكمال المستحيل ، وبين اللذة الغربية والاهتمام بالعالم القريب منا . ويتبدى الحل على نحو ما نجد عند توما الاكويني أو عند شوسر ، بل وعند جون مل في صور ربما لم يعرفها بريكليس . ومن أكثر المشكلات الحديثة حدة معرفة إلى أي مدى يمكن الاقتراب من هذا الناموس الارستقراطي للسلوك وسط الجماهير في المجتمع . لقد كان الاعتقاد الأساسي لفلاسفة القرن الثامن عشر الذين صاغوا المثل الأعلى الديمقراطي هو أن الإنسان من العامة قادر على أن يحيا هذه الصورة للحياة الطيبة الآن ، وأن الأساس المادي

الذى كانت تفتقر إليه ، جماهير الإغريق أصبح من حيث الإمكان متاحا للجميع .

ويكاد يكون من غير المأمون المضي إلى أبعد من هذه المباديء العامة التي ستخيب آمال خبراء فلسفة التاريخ . ونحن لا نستطيع ادعاء حل مشكلة : لماذا كان مجتمعنا الغربي على الأقل في ضوء معيارنا غير الذاتي تماما عن البقاء خلال حركة التطور ، هو « أنجح » المجتمعات على مدى تاريخ البشرية ؟ تتمثل الإجابة في عديد من المتغيرات التي يتعذر عزلها ومن ثم يتعذر جمعها فيا يشبه صيغة عامة . ربما لا يوجد أي جذر محوري أو أي عامل محدد من النوع الذي يصوغه الماركسي في صورة نمط الإنتاج . وطبيعي أن الماركسي لا يقدم لنا تفسيرا شافيا حقيقيا يوضح لنا لماذا اختلف نمو الحياة الاقتصادية الغربية من بساطة الكوخ إلى الحياة الصناعية الحديثة المعقدة اختلافا شديدا عن نمو أنماط الإنتاج في أرجاء أخرى من المعمورة . إن جيلنا يرتاب في التفسيرات البيئية الساذجة مثل التفسير الأثير القائل بأن تربة ومناخ شبه الجزيرة الأوروبية الصغيرة البعيدة عن كتلة اليابسة الآسيوية الضخمة كانا ملائمين تماما لكل المزايا الضرورية لتفسير نجاح المجتمع الغربي : الطاقة ، القدرة الابتكاريةالخيال ، حب المنافسة وما إلى ذلك . ويرتاب أكثرنا في أنماط التفسير البسيطة بل والمعقدة التي تعزو إلى جماعات أو سلالات معينة تفوقا فطريا حظيت به هبة من الرب أو منحة من التطور . فليس بالإمكان تصديق ما يقال عن وجود أي نوع مما يسمى الإنسان الغربي homo occidentalis سواء الجنس الآري أو الشمالي الجرماني أو القوقازي أو ما شاء لك أن تطلق من مسميات لأجناس يزعم البعض أنها تتميز باستعدادات بيولوجية وراثية مغايرة تماما لاستعدادات غير الغربيين بهدف تفسير ما حققه الغرب في العصر الحديث من نجاح في منافسته مع المجتمعات الأخرى . ويرتاب أكثرنا أيضا في أي صيغة من صيغ التفسير المثالي مثل التفسير الذي يعزو إلى عقل الإنسان الغربي تكوينا تطوريا مطابقا للتكوين التطوري الذي سارت فيه الثقافة الغربية . حقا إن قراء كثيرين قد يرفضون الرأي

العقلاني المعتدل الذي عرضناه في هذا الكتاب والذي يقضي بأن نمو المعارف التراكمية (وهي يقينا الوسيلة التي زودتنا نحن معشر الغربيين بالأسلحة اللازمة لهزيمة بقية العالم واغرائه بالوفرة المادية) ناجم جزئيا عن التوازن السعيد الذي حققته مذاهبنا الكوزمولوجيه الكبرى بين هذا العالم (الخبرة) وبين الآخر (المنطق والتخطيط والعقلية النسقية) .

ومع هذا فان كل هذه التفسيرات ، التي ننبذها بحق اذا ما زعم زاعم أنها التفسيرات الوحيدة ، ربما تمثل بعض مقومات هذا المركب غير المستقر الذي نسميه ثقافة غربية . إنك إذا طرحت جانباً أياً منها ، وطرحت معها أي تفسير من التفسيرات الأخرى التي لم نعرض لها هنا لم تبق لديك الثقافة الغربية التي نعهدها . واذا استبعدت الفحم والحديد من أوروبا الغربية فلن تكون لديك بالطبع الثورة الصناعية بالصورة التي نعرفها . وإذا استبعدت القديس بول والقديس أغسطين وكالفن وكارل ماركس فانه لن تكون لديك نظرتنا الغربية إلى الحياة .

مظاهر السخط في الحقبة الراهنة :

يتبين لنا من منظور تاريخ الفكر الغربي أن الكثير من المشكلات التي يظنها دعاة التخويف والتحذير مشكلات جديدة ملحة وضاغطة تستوجب حلا عاجلا إنما هي في حقيقتها مشكلات قديمة جدا تعامل معها أبناء الثقافة الغربية رجالا ونساء وعاشوا معها دون حلها . وجدير بالذكر أن أولئك الذين يحذرون من خراب شامل يؤمنون بأن على الإنسان الغربي الحديث الاتفاق بشأن القضايا الكبرى ، وأن علينا التخلص بصورة ما من تباين الآراء الماثل الآن لننتقل إلى عصر جديد للإيمان ، إنما تفند دعواهم آلاف السنين هي عمر التاريخ الغربي التي اختلفت على مداها آراء أهل الغرب بشأن هذه القضايا الأساسية . ولكن إذا ما تجاوزنا مشكلة الاتفاق في الرأي بالنسبة للقضايا الكبرى نجد ثمة مشكلة كوزمولوجية متميزة تعد بحق مشكلة عصرنا الراهن : هل يمكن لنا أن نستمر في الالتزام بأفكار القرن الثامن عشر المعدلة عن التقدم ، وعن إمكانية النجاح

الآن ، أو قريبا جدا ، في سد الثغرة بين « ما هو قائم » وبين « ما ينبغي ان يكون » . هذه الثغرة التي توجب علينا كمؤ رخين أن نشير الى ان الإنسان الغربي لم يكن يوما ما على وشك ردمها ، ومع هذا لم يكف أبدا ومنذ أمد طويل عن محاولة ذلك .

هناك دائما احتمال بأن الأجيال القليلة القادمة لن تشهد تغيرا يذكر في الكوزمولوجيا الغربية ، وأننا سنواصل إجمالا قبول إجاباتنا الراهنة لتظل مستقبلا هي إجاباتنا على القضايا الكبرى بكل ما تنطوي عليه من تعارض وتباين يثير الحيرة . وطبيعي أن بقاء هذه الحالات الذهنية أمر ممكن بل ومرجح بالنسبة لأمزجة بذاتها . ونحن لا نعرف يقينا من الناحية الاكلينيكية كم التباين الذي يمكن أن يتحمله مجتمع ما في المواقف إزاء مشكلات القيم والسلوك الأساسية . ومع هذا فإن أولئك الذين لا يفتئون يحدثوننا عن الأزمات وعن إننا نمر بمرحلة مصيرية حاسمة وعن أن الوقت قد أزف ليسوا من المرجح على خطأ تماما . وسنكون يقينا بحاجة إلى إدخال مزيد من التنقيحات على إرثنا الذي ورثناه عن التنوير . ذلك لأن الهوة الفاصلة بين مثلنا العليا وبين سلوكنا ، أو بين العالم الذي نظنه أملا منشودا ـ وهو بالضرورة صواب أخلاقيا ـ وبين العالم الذي يتعين علينا أن نعيش فيه إنما كانت منذ عصر التنوير هوة ذات طابع مغاير تماما من الناحية السيكولوجية عن الهوة التي عاشها وأحس بها المسيحي التقليدي .

إن الهوة بين ما ينبغي أن يكون وبين ما هو قائم على الأرجح في عقول البشر جميعا موجودة يقينا في عقول كل المتحضرين . ولكن يجب ألا يظل الجميع من عامة وقادة ملتفتين إلى هذه الهوة دائما وأبدا على نحو ثابت ومتصل بصورة تثير القلق . ويتعين عليهم في أغلب الأحيان أن يقنعوا أنفسهم بصورة ما بأن الهوة غير قائمة فعلا هناك على الرغم من أن المراقب الخارجي قد يظن أن موقفهم من قبيل الرياء . وثمة سبل عدة لردم هذه الهوة . فبالنسبة للفرد ومصلحته الذاتية ثمة ممارسات شعائرية ، واقتناع بالانتماء إلى جماعة مختارة وإذعان غيبي لإرادة أعظم ، وهذه كلها تساعد على سد الهوة . أما بالنسبة لأولئك الذين يدخلون

الإنسانية ككل في حسابهم فثمة سبيل أشد صعوبة هي سبيل الإصلاحي المتفائل الذي يوشك أن يسد الهوة بقانون واحد فاصل ، وعظة واحدة نهائية . وهناك أيضا الموقف المسيحي من الهوة - ويقضي بألا سبيل على الإطلاق لسد الهوة هنا على الأرض ، أما من يتوخون الأمانة والعدل والحذر والروية ابتغاء سدها على الأرض فسوف يجدونها وقد التأمت تماما في الجنة ، أما من يتنكبون عن تلك السبيل فسوف يجدونها وقد سدت في الجحيم .

ولكن الهوة بالنسبة للكثيرين من ورثة التنوير لا تزال قائمة بصورة أليمة فاغرة فاها مثلما كانت أبدا . ولا يسعهم إسقاط السبيل المسيحي ، ذلك لأنهم لا يستطيعون الايمان بأي عالم آخر غير هذا العالم حتى وإن بدا بغيضا إلى النفس . ولديهم رأي راسخ عما هنالك على الجانب الآخر المثالي للهوة - سلام ووفرة وسعادة بكل درجاتها ابتداء من الاسترخاء الكسول إلى ما يستثير القلب بين الجوانح . ويؤمنون بأننا معشر البشر جديرون بأن نحوز ما نريد ، واننا لن نتمكن من أن نسد بنجاح الهوة الفاصلة بين ما نريد وبين ما نمتلك بكلمات نرددها أو شعائر نؤديها أو غير ذلك من وهم نعزي به أنفسنا ، وتعتبر هذه النقطة الأخيرة من وجهة نظر تاريخية - طبيعية سببا يبين لماذا لم ترسخ ولم تدم التسوية الفكتورية ، ولماذا أبت الطبقات الأدنى أن تثبت جامدة في مكانها ، ولماذا بشرت الاشتراكية بالحاجة إلى ديمقراطية اقتصادية بعد أن تحققت الديمقراطية السياسية . طالب الناس بمساواة اقتصادية وليس فقط مساواة روحية . وإن أي شعائر أو طقوس لن تشبع رغبة الفقير في أن يكون أكثر غنى ماديا . ومن ثم تبدو المثل العليا المادية للقرن الثامن عشر بسيطة بصورة خادعة . ونظرا لشدة بساطتها وماديتها تعذر تماما الادعاء بأننا حققناها ونحن لم نبلغ منها شيئا .

والآن ربما يكون بالإمكان تضييق الهوة الفاصلة بين الواقعي وبين المثالي بأن نرد المثالي ونعود به القهقري طويلا ناحية الواقع ، وبأن نحدد أهدافا بسيطة متواضعة على طول الخط - فلا يكون مطلبنا التحريم الكامل للمشروبات الكحولية بل التجريم بدرجة أدنى ، ولا ننشد معاشرة جنسية كاملة بل حالات

طلاق أقل ، ولا نأمل في استئصال المسلسلات الاذاعية والتلفزيونية الهابطة بل برامج أفضل توازنا ، ولا نرجو أماناً اقتصادياً كاملاً بل حالاتُ كساد أقل دماراً وأقل بطالة ، ولا نريد حكومة عالمية تكفل سلاماً أبدياً ، بل منظمة للأمم المتحدة تساعدنا على درء الحروب ، وربما تجعلها أقل بربرية إذا نشبت . ويمكن أن نضيف الكثير إلى القائمة حتى تطول إلى ما لا نهاية . ويرجو الواقعي المعتدل أن تتخلى الديمقراطية عن بعض من نزعتها التفاؤلية الموروثة من القرن الثامن عشر بشأن الخير الطبيعي ومعقولية الإنسان ، وبشأن التأثير السحري لبيئة اجتماعية وسياسية قابلة للتحول (القوانين والدساتير والمعاهدات والمؤسسات والمناهج التعليمية الجديدة) ، وبشأن اقتراب عصر الرخاء والسعادة والعدل . ويرجو أن ترتضي الديمقراطية قدرا من تشاؤمية المسيحية التقليدية على نحو ما تمثلها عقيدة الخطيئة الأولى ، وقدْرا من الحس المأساوي لحدود الإنسان الذي ألهم الأدب الرائع ، وقدرا من الشك في القدرة الشاملة للبشر كافة على التفكير القومي الذي يمكن أن ينجم عن علم النفس الحديث ، وقدرا من الادراك العملي ، القائم على الحس السليم ، باستحالة الكمال والذي يراود أكثرنا في مجالات النشاط التي نعمل فيها حيث ننوء بعبء المسئولية .

قد يستطيع الديمقراطيون الغربيون إسقاط عبء النزعة التفاؤلية المفرطة بشأن إمكانية بلوغ الكمال البشري ، وهو العبء الذي ورثوه عن التنوير ، ومن ثم يلائمون مثلهم العليا مع هذا العالم القاسي . لقد بدأ الكثيرون منهم يدركون أكثر فأكثر ضرورة عمل شيء ما لسد الهوة بين الرجاء وبين الأداء ، وهي الهوة التي خلقتها السنون في الديمقراطيات الغربية . وليس في وسعهم المضي قدما مع المثاليين الذين خدعوا أنفسهم وظنوا أن الأمر لا يستلزم غير إعادة تأكيد الرجاء ولكن بحزم أكثر مما سبق ، فهم أولا بدأوا يكتشفون لمسة مرارة في التأكيد الذي يبين أن المثاليين أنفسهم قد يحذرونهم . ولعلنا نجد في كتاب أ . م شليزنجر « المركز الحيوي » أقوى عرض لديمقراطية تريد مواجهة حقائق الحياة . ومن

المرجح تماما أن تحرز هذه النظرة خلال الأعوام القليلة القادمة نجاحا حققتها في الغرب .

ولكن هل مثل هذه الديمقراطية التشاؤمية أمر مرجح أو حتى ممكن ـ ديمقراطية ترفض في عزم وإصرار التبشير بالجنة على الأرض ، ثم تأبى الرجوع إلى الجنة الأخرة التي وعد بها الأقدمون . إن أحد العناصر الهامة للغاية في الكوزمولوجيا الديمقراطية ، والذي أكدنا عليه ، هو إنكار الغيبيات والحياة الآخرة . وتبين لنا أن القسط الأكبر من الكوزمولوجيا الديمقراطية جاء وفق طراز متوافق مع المسيحية الشكلية ، بيد أننا لحظنا في ذات الوقت ، وخاصة بين الفرق البروتستانتية الليبرالية ، أنه لم يتخلف سوى النزر اليسير من الإلهيات والمعجزات والغيبيات في صورة إيمان صوري عقلي ، وأخيرا من الطبيعي أن يبقى داخل الديمقراطيات الغربية ملايين الرجال والنساء ممن يندرجون في تصنيفات متباينة تتراوح ما بين الوضعيين المتطرفين وأعداء رجال الدين إلى الدنيويين واللامبالين ، ملايين هم ببساطة غير مسيحيين . ترى هل يمكن لهؤلاء الرجال والنساء أن يجدوا الزاد الروحي اللازم لمواجهة الشدة والجور والإحباط والنضال والشقاء ـ وكل الشرور التي قيل لهم بأنها ستزول وشيكا من الحياة البشرية ؟

وعلى الرغم من أن فرقا مسيحية كبيرة ثبتت وظلت باقية على مدى القرون الثلاثة الأخيرة ، وجميعهم من المؤمنين المتشبثين بحرفية العقيدة التقليدية وبروحها ، إلا أنه ظهرت أيضا بدائل للإيمان المسيحي الذي فقده الكثيرون أو الذي تحول إلى نزعة عقلانية تفاؤلية ذات طابع مسيحي زائف . وهذه البدائل هي الديمقراطية والقومية والاشتراكية والفاشية وغير ذلك من ضروب العقائد والطوائف الكثيرة المتباينة . ويجمع بين أغلب هذه البدائل إيمان مشترك بإمكانية البشر إدراك الكمال سريعا على الأرض إذا اتخذت الإجراءات المناسبة . وتجحد أكثرها الغيبيات القادرة على التدخل في مسار أحداث الأرض ، وإن احتفظت في واقع الأمر بفكرة عن نوع ما يمثل مبدأ هاديا للخير ـ نوع أشبه بإله غير

مشخص ـ وتؤمن جميعها بإمكانية جعل العالم مكانا يرتاح الإنسان إلى الحياة فيه . ويظاهر كل هذه البدائل ذات الاتجاه أو ذات النظرة الكوزمولوجية العامة لعصر التنوير . ولعل أفضل ما يمثلها هو النسق الليبرالي الديمقراطي للقيم عند جون مل . ولكن صورة المؤسسة الفعلية ، أي كنيسة هذه العقيدة ، هي الدولة ـ الأمة الإقليمية ، بحيث إن الديمقراطية والقومية في التطبيق العملي إتحدتا معا في طراز معقد ومتباين . وتعتبر الاشتراكية من حيث النشأة تطورا ابتداعيا للفكر الديمقراطي الأول ـ أو إن شئت فقل تعميقا للأهداف الديمقراطية ـ وقد إرتبطت هي أيضا ، حيثما نجحت ، بالدولة ـ الأمة وبالنزعة القومية .

لقد استخدمنا هنا عامدين كلمة بديل عند الحديث عن تلك العقائد اللاشخصية ـ تلك العقائد غير الإلهية شكلا والتي أخذت فيها بعض المجردات مثل الفضيلة والحرية وجماعات مثل الجماعات المحلية الإقليمية كيانا رمزيا ماديا . واستخدمنا هذه الكلمة بكل مدلولاتها حين تفيد شيئا مركبا وليس مجرد عوض ملائم يحل محل شيء آخر . ويتجلى قصور المعتقدات اللاشخصية واضحا عند مقارنتها بالمسيحية مثلا ، خاصة بالنسبة لعلاقتها بمشكلات الفرد حين يقع في شدة . فهذه العقائد اللاشخصية أضعف من أن تعالج النفوس . حقا إنها خلال مراحل كفاحها ونضالها ـ كالاشتراكية قبل أن تعتلي السلطة على سبيل المثال ـ تبدو قادرة على بلوغ الذروة في حشد الحمية الروحية عند الكثيرين من أنصارها ، وتمنحهم إحساسا بالانتماء إلى شيء جليل للغاية في واقع الأمر ، وتبدد أنانيتهم الدنيئة لتذوب في استسلام عاطفي مطلق . ولكن ما ان تصبح هذه العقائد اللاشخصية عقائد رسمية ، وما أن تواجه هذا العالم الروتيني حتى تكاد تبدو خاوية ولا تقدم غير القليل لأصحاب النفوس الشقية المعذبة القلقة .

ولعل النزعة القومية أقوى هذه المعتقدات . إنها تحمي الضعفاء بفضل انتمائهم العضوي إلى الكل الكبير ، وبفضل نصيبهم من رصيد التقدير الذاتي للنزعة الوطنية . واستطاعت في أيام الأزمات أن تعتمد على صبر الإنسان

وجرأته . ولكنها لا تحل محل الرب واهب السلوى والعزاء . فان ماريان* ، رمز الثورة الفرنسية ، هي الرمز البطولي للمتاريس . ولكن من العسير التوسل لماريان مثلما توسلت أجيال للعذراء . وقد تبدو الاشتراكية أقل المذاهب التي تنطوي على لمسة العزاء . إنها دون ريب تحث الماركسي المؤمن على معرفة أن المادية الجدلية تهديه إلى سبيل إصلاح الأمور لتصبح أفضل كثيرا للمقهورين . بيد أن التعساء حقا بحاجة إلى شيء ما أكثر إنسانية ، شيء أكثر إدراكا لحالهم ، لا باعتبارهم مجرد ضحايا مؤقتين لنمط الإنتاج ،بل باعتبارهم بشرا ذوي شأن وكيان فريد وسيادة ، جديرين بأن يحظوا برعاية مباشرة من الرب أو من وكلائه على الأرض .

وهناك علاوة على هذا مظهر آخر للضعف النفسي يشوب البدائل الحديثة بمقارنتها بالمعتقدات القديمة المؤلهة . ذلك أن الديانات العلمانية الجديدة عسير عليها أن تمنح الإنسان فرصة التوبة . فإن محاكمات الخيانة (أو المراجعة والتحريف) الكثيرة التي شهدها الاتحاد السوفيتي توضح كيف أن المتهمين على الرغم من انهيارهم واعترافهم اعترافا كاملا بأخطائهم ، لم يحظوا بالعفو ولم يجدوا سبيلهم للعودة إلى حظيرة المجتمع . وكذلك حكومة الولايات المتحدة أميل في هذه الأيام إلى الاعتقاد بأن من كان شيوعيا يوما ما فهو كذلك إلى الأبد ، خاصة بالنسبة للانجليز والأوروبيين . فالمثقف الفرنسي الذي انضم خلال حقبة الثلاثينات السوداء إلى الحزب الشيوعي ثم انفصل عنه يظل في نظر الإدارة الأمريكية شيوعيا إلى الأبد . غير أن الظاهرة تبدو جلية واضحة عند دراسة أي حركة من الحركات الاجتماعية والسياسية الحديثة . مثال ذلك أنه فى أيام الثورة الفرنسية كان من الصعوبة بمكان ، بل من المستحيل ، على رجل صوت لصالح المعتدلين عام ١٧٩٠ أن يطمع في الصفح والمغفرة عام ١٧٩٣ إذا ما إعترف بخطئه لفريق المتطرفين الذي انتصر آنذاك ، هذا على الرغم من إقراره بأنه تاب

---

* ماريان Marianne كناية عن الثورة الفرنسية [المترجم] .

وثاب إلى الرشد والصواب . وينتهي المطاف به عادة إلى المقصلة . نعم إن التوبة النصوح عسيرة في هذه الديانات العلمانية .

زيادة على هذا فقدكان الصفح عن الآثم التائب أحد عناصر قوة المسيحية ، وأحد السبل التي سلكتها القيادة المسيحية الحكيمة لتمهد الأمل إلى نفس إنسان بائس مهيض . ويمكن القول إن الموقف المتزمت الذي كشفت عنه العقائد العلمانية الأحدث في موقفها من التوبة يرتبط بالمثل الأعلى المجرد الكامل ـ وهو مثل أعلى منفصم عن الواقع بطريقة غير ملائمة ـ ونعني بذلك المثل الأعلى الذي التزمت به إزاء السلوك الإنساني في اليوتوبيا التي استهدفت تحقيقها على الأرض . ذلك أن المؤمنين بهذه المثل العليا تراودهم رغبة محمومة في أن يكون الإنسان كاملا الى الحد الذي يحول دون الصفح عن أدنى الهفوات التي تكشف عن نقص يشوبه . ويتعذر على المثالي الدنيوي الخالص تجنب الرغبة في استئصال شأفة أولئك الذين لا يسلكون وفق مثله العليا . ولا ريب في أن الديمقراطيين الأكثر نضجا مثل الانجليز ، أقل تصلبا وقسوة من الشيوعيين ، وأكثر استعدادا لتقبل الضعف الإنساني وتحمله . ويبدو أن أحدا منهم لا يوفر لقادته الفرصة في تلك التسوية الفعالة وغير المشينة التي يوفرها للتائب الشرط المسيحي للمغفرة ، وهي لا توفر للمؤمنين أمنا روحيا ولا نظاما مرنا وهو ما توفره عقيدة الإثم والتوبة المسيحية .

أخيرا تشكل هذه المعتقدات النظرية خطرا داهما على المثقف الحديث نظرا لأنها تيسر ، بل تمجد في الحقيقة زعمه بأنه يعرف تماما ما هو خطأ بالنسبة للعالم ويعرف كيف يصححه . وتشجع هذه المعتقدات ، كما أشرنا ، على فصل المثالي عن الواقعي ، ذلك لأنها تبالغ في تبسيط الطبيعة البشرية . بيد أن المثقف الحديث الذي يفصل بينه وبين جمهرة أقرانه أخدود لم يضق البتة منذ أن تحددت معالم صورته الحديثة مع مطلع القرن التاسع عشر ، أصبح في حاجة إلى العودة إلى الدراسة المتأنية المدققة والواقعية للسلوك البشري في شموله . وهو بحاجة إلى هذه الدراسة أكثر من حاجته إلى الكشف عن أفكاره بشأن « ما ينبغي أن يكون »

في صورة نقمة أخلاقية مهذبة . والحقيقة أنه حتى إذا اكتست هذه الآراء صبغة الواقعية وقبول الأشياء كما هي في الواقع عمليا ، إلا أنها تظل صورة واضحة تماما لتلك « المثالية المعكوسة » التي وجدها بعض الكتاب عند ماكيافيللي . ويمثل التوازن جوهر الموضوع حيث إنه الحل المعقول للتوتر القائم بين المثالي والواقعي . ويمكن للتوازن يقينا ، أن يميل وينحرف بعيدا جدا عن المثالي كما مال عند كثير من المثقفين المحدثين من أمثال باريتو . بيد أن الميل تجاه المثالي الذي نبالغ في تبسيطه إلى حد الإخلال ، يشكل في هذه اللحظة الراهنة من التاريخ خطراداهما تقابله فجاجة وبساطة معتقداتنا البديلة . وهكذا يمكن للمثقف أن يطلق العنان لنفسه. وباستقراء أحداث الماضي ، فإن هذه الدفعة القوية الجامحة نحو المثل الأعلى عند رجل مثل كارلايل هي التي جعلته مهيأ لتلك التهمة الجائرة بكونه أول فاشي . من المؤكد ان كارلايل مثل نيتشه ، كان مستعدا لنبذ النازية الدموية ، بيد أنه طرح ، من خلال شعور كامل باللامسئولية ، الكثير من الأفكار الرفيعة الناقمة والتي تحولت إلى أفكار نازية مؤثرة .

الخلاصة :

إن المعتقدات الجديدة يعوزها الثراء والعمق في إدراك حقيقة البشر الموجودان في الديانات القديمة . ومن ثم نراها عاجزة عن حل مشكلة الإنسان حين تحدق به الشدائد فلا تمنحه السلوى والعزاء مثل الديانات القديمة . ويمكن القول بمعنى من المعاني إن الديمقراطية والاشتراكية لهما مسار يمنح الانسان راحة نسبية في عالم تسوده في تصاعد مطرد مؤشرات مادية . ولم يحن الوقت بعد الذي يواجههما فيه صوت التعساء الذين تباعد أملهم في بناء الجنة على الأرض ويصرخون مهددين قائلين « وفروا المسكن والطعام وإلا فاخرسوا » ، وربما لن يحدث هذا أبدا . وربما تأخذ غالبية الجماهير في الغرب ذات الموقف الذي ظل حتى الآن قاصرا على الأرستقراطية ونعني به الموقف الرواقي أو الإيمان بأن عالمنا

عالم قاس لا تدوم فيه السعادة لأحد ، وان على كل منا الصراع من أجل حل مشكلاته ، ثم يصبح القبر خاتمة المطاف . ولكن هذا غير مرجح الى حد كبير. فالبشرية ، حتى في الغرب ، لم تقو على تبني النظرة المأساوية بدون عون من عقيدة ذاتية غيبية سامية . ولهذا يتعين على الديمقراطية أن تهتدي بصورة ما إلى سبيل لشفاء النفس إذا لم يكن لزاما عليها ان تعود إلى المسيحية (وهذا ما يريده الكثيرون اليوم) .

وثمة عقبة أخرى وهي عقبة فكرية على وجه التحديد ، في طريق أي ديمقراطية واقعية تشاؤمية لا تؤمن بعالم الغيب . فمثل هذه الديمقراطية يجب أن تمدّ الى كل مظاهر نشاطنا الآنية ، والرغبة في التجريب ، والصبر والدأب ، وقبول التأني والتدرج ، والتسليم بالحدود التي فرضتها على الجهد البشري كلمتا مستحيل « ولا حل له » ، وهو ما يميز عمل العالم من حيث هو عالم ، وما ندركه جميعا ، ولو جزئيا ، في كل المهام المتميزة التي يتعين علينا إنجازها . وربما يكون لزاما على أعداد كبيرة من البشر في ظل مثل هذه الديمقراطية أن يتخلوا عن نشوة اليقين ، والثقة الناجمة عن المعرفة المسبقة بأن مطلقات معينة صادقة ، وأن ثمة شيئا لا يتغير أبدا ، شيئا ليس جزءا من التاريخ ولكنه لا يزال بعضاً منا . ولكن يبدو واضحا أننا معشر البشر نتشبث باليقين ، فأولئك الذين أُضاعوا اليقين المسيحي حاولوا على الفور البحث عن يقين علمي أو يقين تاريخي أو أي يقين يكتشفونه في أي مكان . ونحن نتشبث بالعلم الشامل الكامل الذي يحيط بكل شيء كصنو لليقين ـ ننشد قوة عليمة تحيط بكل شيء علما ، إذا لم يكن الله . وإذا ما ارتاب أهل الديمقراطية التشاؤمية في النزعة النسبية الكاملة والمطلقة (وهي غير العدمية بطبيعة الحال) فيما يتعلق بالقيم ـ فسوف يكون عسيرا أشد العسر إقامة مثل هذه الديمقراطية في عصرنا . إنها قد تقتضي الكثير جدا من الطبيعة البشرية البائسة أكثر مما اقتضته الديمقراطية التفاؤلية بالفعل ، نظرا لأن المواطن العادي في الديمقراطية التفاؤلية القديمة كانت لديه الفرصة ليلتمس العزاء في الدين .

علاوة على هذا أننا في منتصف القرن العشرين واجهنا ذات العقبة التي واجهتها البشرية في أثينا القديمة : ما هي العلاقة بين الاتجاهات التي اتخذها المفكرون إزاء القضايا الكبرى وبين مجمل بنية وتوازن المجتمع ؟ إن أدنى اهتمام بما يجري وسط مثقفي الغرب ـ الوجوديين في فرنسا ، وأتباع بارث ونيبور Barth & Niebuhr في ألمانيا وأمريكا ، والمرتدين الكاثوليك الشباب في انجلترا ـ يكشف بوضوح عن أن المثقفين يشدون أحزمتهم الروحية ، وباتوا مهيئين لفترة طويلة من العسر ، ويزداد احتقارهم باطراد لمثل أولئك الديمقراطيين ممن تغمرهم البهجة من أمثال بنيامين فرانكلين ، أو الديمقراطيين السطحيين من أمثال توماس جيفرسون . وربما يتعرض التنوير لهجمات أقسى من الهجمات التي تلقاها على يد الرومانسيين في عصر وردزورث . وكم يجد المرء عسيرا على نفسه تصور الأمريكي العادي ـ أو الأوروبي العادي ـ وقد غلبه المزاج اليائس الذي استبد بطليعة المثقفين الغربيين . ثمة نوع من القسوة ، أشبه بتلك القسوة التي كانت تتفجر من الحكايات الشعبية المنظومة في منتصف القرن الثالث عشر بمبادئه السامية حتى ليتوقع المرء أن تظل تلك القدور المليئة بالطعام تغلي حينا حتى في عالمنا المأساوي .

ولن يكون من الملائم إذن أن نخلص إلى القول بأن ثقافتنا* الغربية توشك أن تتحول تحولا كاملا ومفاجئا إلى عصر آخر من عصور الايمان . وان النظرة الكوزمولوجية الديمقراطية في الغرب على يقين تقريبا من أنها ستكون موضع مراجعة وتنقيح ربما أكثر شمولا من مراجعة وتنقيح القرن التاسع عشر لميراثه الأصيل الذي ورثه عن التنوير . ويستحيل على المرء التأكد تماما الآن في منتصف القرن العشرين من الصورة التي ستكون عليها هذه المراجعة . ذلك أن قدرا كبيرا جدا رهن بنتيجة الصراع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي ، وهو صراع يضع النظرة الكوزمولوجية برمتها في موضع خطر . وإن ضرورات

---

* انظر هامش ١٠ ، ١١ من الفصل السابع] المترجم [.

الصراع ذاتها قد تدفع الغرب إلى إخضاع المجتمع لنظام أكثر صرامة مما اعتاد تراثنا أن يراه النظام الأمثل - ذلك لأن من الحقائق البغيضة إلى النفس بشأن العلاقات البشرية ـ وهي إحدى الحقائق التي سيتعين على الديمقراطيين الواقعيين الجدد مواجهتها ـ أنك خلال الحرب ، باردة كانت أم ساخنة ، تحتاج بالضرورة إلى سلطة أكثر وحرية أقل مما هو سائد في أزمان أكثر هدوءا .

ويمكن القول بصورة تقريبية جدا ، مع استخدام كل أنواع التحوير التي تتعارض مع مبدأ التعميم ، أنه قد تحددت مؤقتا فيما يبدو داخل الولايات المتحدة وروسيا عدد من عناصر التعارض ساعدت حتى الآن على استمرار ذلك التوتر الذي يعد قسمة مميزة للغرب . نحن لسنا بطبيعة الحال حرية خالصة ، وليسوا هم سلطة خالصة . ونحن لا نؤيد فردية القطط ، ولا هم يؤيدون جماعية النحل أو النمل . ونحن لسنا تباينا ولا هم تماثلا . فأي منا لا يهادى في حياته إلى حد الإفراط فيما تتضمنه مذاهبنا من قيم . ومع هذا فثمة تعارض ، وهو تعارض حقيقي تماما . إننا نؤيد ، إجمالا ، سلسلة القيم التي تناولناها في كتابنا هذا باعتبارها القيم الأساسية للثقافة الغربية ـ شعور عاطفي إزاء ذلك الشيء الذي لا يختزل إلى ما هو أبسط منه والقائم داخل ذات كل إنسان ، ولا تزال أفضل كلمة تدل عليه هي تلك الكلمة القديمة البالية « الحرية » ، شعور ، على الرغم من أنه قد يتردد هنيهة وينقلب إلى نقيضه عند مواجهة المشكلات الحقيقية التي تثيرها عبارات مثل « إكراه إنسان على أن يكون حرا » أو « أنت حر إذا ما كنت على صواب ، ولكنك عبد إذا ما كنت على خطأ » أو « حرية لا رخصة » ، ولكنه على الرغم من هذا غير مقتنع في أعماقه بأن هذه النقائض ضرورية . إن التقليد الغربي الذي ندافع عنه قبل سوانا ، وليس تقليدا عقائديا جامدا ، بل وليس تقليدا مثاليا ، بل فرديا مكينا .

وإن الفرص المتاحة لنا لتأكيد تقاليد الغرب ، وصونها في صورة لا تخطيء عند وصفها بالديمقراطية ، إنما هي فرص كثيرة أكثر مما يظن الآخرون . فإذا كانت النزعة المعادية للعقل التي سادت على مدى العقود القليلة الأخيرة بددت الآمال

الساذجة في تحقيق جنة على الأرض عن طريق تحصيل الكمال للطبيعة البشرية ، أو عن طريق تحرير الطبيعة البشرية من بيئتها الفاسدة ، إلا أنها أعطتنا المبرر للاعتقاد بأن أسلوبنا الديمقراطي في الحياة سيبقى ويستمر مهما كانت الشدائد والصعوبات إذا ما كان هذا الأسلوب الديمقراطي راسخ الصلة بعاداتنا وتقاليدنا وعوطفنا وأفعالنا المنعكسة وأنواتنا العليا . إن ما ظنه أجدادنا مظهر قوة للديمقراطية ، وهو اعتمادها على عقلانية الإنسان ، بات يمثل في نظرنا مظهر ضعفها . ولكن ربما كانت الديمقراطية في النهاية لا تعتمد على عقلانية البشر . فالغرب الديمقراطي صمد أمام حربين كان من المتوقع له أن يهزم فيهما بسبب إدمانه للتباين الفكري واللاانضباط ، والتعدد الروحي ، بل والراحة ، أمام النظام الأسمى ، والتزمّت ، ووحدة الرأي وهي صفات أعدائه اللاديمقراطيين . ولكنه لم يهزم بل ظفر وانتصر على الرغم من ، أو على الأرجح بفضل ، ما بدا لبعض ناقديه مظهر ضعف له .

إن ما يبدو في التحليل العقلي البحت تحللا ، وفسادا ، وتباينا ، وعجزا عن الاتفاق على أمر ما ربما لا يكون أكثر من إختلاف بشأن موضوعات اعتدنا نحن الغربيين الاختلاف بشأنها علانية وبعنف على مدى العصور منذ أن قلم سقراط بدور النذير . لقد حارب الكاثوليك والبروتستانت واليهود والماركسيون الماديون جنبا إلى جنب في صفوف القوات المسلحة الأمريكية خلال حربين عالميتين . وإذا تأملنا الدلالات المنطقية الكاملة لمعتقداتهم لا نملك إلا أن تستبد بنا الدهشة . وربما يقول قائل إن إيمانهم بالولايات المتحدة الوطن الأم أكبر من إيمان كل فريق بعقيدته ، بيد أنه رأي أبعد ما يكون عن المنطق . وقد يقول آخر إنهم « يؤمنون » بالتسامح الديني ويرونه خيرا أكيدا ، وهو أمر صحيح دون ريب بالنسبة للكثيرين منهم . ولكن القول الأصدق أنهم لم يفكروا البتة في المشكلة العامة المتعلقة بالتسامح الديني ، وأن أكثرهم إرتضى ببساطة وجود الكاثوليك واليهود والبروتستانت والماديين على إختلاف شاكلتهم باعتبار هذا كله واقع الحياة ، وأمورا نسلم بوجودها مثلما نسلم بالطقس والمناخ.وهكذا نجد الجانب

الأعظم من الأسلوب الغربي في الحياة كامنا ومغروسا في مكان مّا في نفس الأمريكيين العاديين ، ربما ليس في قشرة المخ ، بل في مكان أكثر أمنا لم يحدد موضعه بعد عالم الفسيولوجيا ـ واعتدنا أن نقول إنه القلب .

نعود إذن إلى القضية التي لم يتسن لنا تحديدها على الرغم من كل ما نعرفه تحت عنوان علم أجتماع تراكمي ، وهي قضية العلاقة بين قوة مجتمع معين وبين درجة الاتفاق بين أعضائه بشأن موضوعات كوزمولوجية . ويبدو أن ثمة بينة رائعة تؤكد أن تباين الآراء الواسع بشأن اللاهوت والميتافيزيقا والفن والأدب بل والاخلاق يمكن أن يستمر إذا ما أخذنا مثل هذا الاختلاف في الرأي لا باعتباره مثلا أعلى ساميا للتسامح ، أو مثلا أعلى للتقدم من خلال التنوع (على الرغم من أنه كذلك بالفعل في نظر كثير من المثقفين) بل كشيء قائم وأمر واقع ، أي شيء عادي وطبيعي بالنسبة للبشر . وإذا كانت الديمقراطية تعني حقيقة أي شيء غير طبيعي تماما بالنسبة للمثقفين الغربيين مثل الاتفاق الفكري وإجماع الرأي ، إذن فقد انتهت الغاية من الديمقراطية . بيد أن المسار الكامل لتاريخنا الفكري يشير إلى أن المفكرين الغربيين ازدهروا دائما من خلال الاختلافات القائمة بينهم ، وأن هذه الاختلافات لم تعكر صفو حياة غير المفكرين إلى الحد الذي يفسد الاتزان الاجتماعي . بل إننا لا نجد اليوم بينة واضحة أكيدة على أن التذمر والمخاوف الفكرية في عصرنا الذي يعاني من هموم فلسفية قد تجاوزت فعلا ذلك القطاع الصغير من أصحاب الكفاءات اللفظية العالية . ونحن لسنا على يقين تام من أن علماء النفس الاجتماعيين مثل إريش فروم على صواب حين يعلنون أن القلق العصبي ، بل وحالات العصاب ، أضحت عنصرا مشتركا في كل أنحاء مجتمعنا على نحو يهدد أسلوبنا الديمقراطي التقليدي في الحياة . ومن يدري ربما بالغ فروم Fromm في تقديره للهرب من الحرية* .

---

* إشارة من المؤلف الى كتاب « الهرب من الحرية » لعالم النفس الألماني الأصل والأمريكي فيما بعد إريش فروم (المترجم) .

ولكن حتى لو كان خبراء التشخيص هؤلاء على صواب ، وحتى لو كان مجتمعنا حقا مجتمعا مريضا ، فليس من المرجح على ما يبدو أن المفكرين الجادين الذين يحضوننا على إجماع الرأي وعلى الإيمان معا بشيء ما سام رفيع إنما يسلكون السبيل القويم . وإذا كان لابد لنا من دين جديد فإن التاريخ الغربي كله يوحي بأن هذا الدين لن يأتي على يد المفكرين ، بل عن طريق مصدر آخر أكثر تواضعا ، وأنه سيظل ولو إلى حين على الأقل أمرا شديد العسر على نفوس المفكرين الرسميين ـ بل وعلى نفوس من تنبئوا بقدومه .

وثمة عقبة فكرية أخرى خطيرة لا يمكن لأي مفكر ديمقراطي أن يتجنبها . لقد سلمنا مقدما ، وفقا للنزعة الحديثة السائدة المعادية للعقل ، وربما وفقا للحس السليم أيضا ، بأن الجنس البشري ينطوي على طاقة دفينة وصلابة لا يمكن أن يستوعبها أي نسق فكري . وسلمنا كذلك بأن لثقافتنا مصادر قوة لم تتأثر كثيرا بفلسفتنا ـ أو بافتقارها إلى أي منها . ومع هذا فاننا نجد باريتو ذاته يذكر لنا أقوى الرواسب عنده تحت اسم « راسب اصطناع الاشتقاقات » ـ أي الفهم والتعقل . إن الحاجة إلى إشباع رغبتنا في الفهم ، وإلى أن تكون لنا خبرتنا المتماسكة والمتسقة منطقيا ، وألا نكون متناقضين متهافتين منطقياً بصورة واضحة منفرة ، وألا نكون مرائين سواء أمام أنفسنا أو في عيون الآخرين ـ كل هذا يمثل مطلبا أساسيا للغاية بين البشر . ويمكن القول باطمئنان شديد أنه لم يحدث على مدى التاريخ أن خضعت حضارة لزعامة وريادة فئة من المفكرين آمنت بأن عالم القيم عندها ، وتفسيرها للأسباب التي وصلت بها إلى مكانتها ، إنما هي خداع ورياء وزيف محض . إذ يستحيل في ظل الديمقراطية أن تعيش طويلا فئة عقلانية غير مؤمنة ، وفئة مؤمنة غير عقلانية ، كما لا يمكن لفئة فكرية (عقلانية) ديدنها الشك أن تضع دينا للجماهير .

وإن فئات المفكرين في عصرنا الراهن لا يعانون الآن يقينا من مثل هذه الورطة . غير ان كثيرين منهم يعانون حيرة وإرتباكا ، ومن المرجح أن تزداد

حيرتهم إلى أن يتسنى لهم النجاح في تعديل تراث التنوير الذي ورثناه عن القرن الثامن عشر . ولنحاول وضع موجز سريع ختامي لتلك المشكلة .

لقد صيغت النظرة الديمقراطية إلى العالم في القرن الثامن عشر مع نهاية مرحلة تحول امتدت ثلاثة قرون تمثلت ذروتها في الانتصار العظيم للعلوم الطبيعية على يد نيوتن وأقرانه . وأيا كانت الآراء الفلسفية واللاهوتية لهؤلاء العلماء كأشخاص مستقلين ـ ولا يزال معروفا حتى اليوم إن أكثرهم من المؤمنين ـ إلا أنهم كعلماء اضطروا إلى استخدام منهج فكري للوصول إلى مبادىء عامة وقوانين منهج خضع كلية للوقائع المشاهدة ، وبغض النظر عن مدى دقة الأدوات التي سجلت تلك الوقائع بالمقارنة بحواس الانسان ، فإن هذه الوقائع أضحت في نهاية الأمر قضايا خبرية تخبرنا عن عالمنا هذا ـ ولا شيء آخر . صفوة القول ان أي قضية يتم صوغها وفق مناهج العلوم الطبيعية لابد وأن تتسق مع وقائع هذا العالم ، إنها لا تتجاوزه ولا تعلو عليه ، ولا تتناقض معه .

وثمة مبدآن أساسيان للعقيدة الديمقراطية كما ظهرت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر وهما مبدأ أن الانسان خير وعاقل بطبيعته ، ومبدأ التقدم الحتمي المطرد ابتغاء تحقيق الكمال الإنساني على الأرض . وهذان المبدآن إما أنهما يتجاوزان الموقف العلمي من الصدق ، وإما أنهما يتناقضان معه.وليس علينا إلا أن نتتبع المسار عبر العصور ابتداء من عصر ثوكوديديس Thucydides إلى ماكيافيللي ، إلى أقدر علماء الاجتماع المحدثين لكي نلحظ أن التقليد السائد بين هؤلاء الذين راقبوا حقا وبدقة سلوك البشر يمثل إيمانا بأن البشر يولدون لمواجهة المشكلات ، وأن الطبيعة البشرية لم تتغير كثيرا على مدى التاريخ المكتوب على الأقل . ولو أننا درسنا السلوك المسجل للإنسان العاقل منذ أقدم العصور حتى منتصف القرن العشرين بروح عالم الطبيعة ومناهجه (بقدر ما تسمح لنا السجلات التاريخية على الرغم مما يشوبها من قصور) فلن يتسنى لنا تبني موقف يشبه في شيء موقف كوندرسيه مثلا ولا حتى موقف توماس بين أو جيفرسون .

فلن نقبل حتى ولو كمبادىء عامة علمية تقريبية مفاهيم الكمال الطبيعي والعقلانية الطبيعية للإنسان والكمال المتزايد للحياة على الأرض .

والديمقراطية باختصار هي جزئيا نظام أحكام يناقض ما يعتقد العالم أنه صحيح . ولا يخلق هذا التناقض مصاعب ـ أو على الأقل لن يخلق ما يخلقه الآن من مصاعب ـ لو أن الديمقراطي كان قادرا على أن يقول إن مملكته ليست من هذا العالم ، لو كان قادرا على أن يقول إن الحقيقة عنده ليست من ذلك النوع الذي يمكن العالم أن يمتحنه شأن حقيقة المذهب الكاثوليكي الخاص بالعشاء الرباني حين يمتحن الخبز والنبيذ بالتحليل الكيماوي . إن مثل هذا الحل لأزمة الديمقراطي الفكرية ليس حلاً موفقاً ، ولكنه ليس حلاً بعيداً عن التصديق . ويمكن للديمقراطية أن تصبح عقيدة سامية أصيلة حيث لا ينتقص من الايمان بها عدم التطابق بين القضايا التي تطرحها وبين وقائع الحياة على الأرض . ويقول بعض الساخرين إن الأمريكي حين يتفاخر بعدم وجود تمايز طبقي في بلده فانه لا يكلف نفسه وفكره عناء تأمل الحقائق ، حقائق البنية الطبقية في مجتمعنا ، وحقائق وضع الزنوج واليهود والمكسيكيين والمهاجرين المولدين . بينما نحن الأمريكيين لا يضيرنا الاعتراف بأن المبادىء الأساسية للماركسية تتناقض مع البنية الفعلية للحياة الاجتماعية في الاتحاد السوفيتي . ونسلم بأن الديمقراطية في الاتحاد السوفيتي يتحدد معناها بصورة مغايرة تماما لديمقراطيتنا .

أو يمكن أن نعتبر صوغ موقف ديمقراطي تجاه العالم يقبل حدود الطبيعة البشرية العادية ، ويقبل نظرة تشاؤمية عن هذا العالم ، إنما يمثل ديمقراطية لا تملك شيئا من نعم السماء . وكثيرا ما قال أعداؤها إن الديمقراطية أمر يصلح لزمن الرخاء ، وأنها حتى في الظروف التي لا تحقق الحرية والإخاء والمساواة بصورة كاملة إنما تفترض للطبيعة البشرية معايير لا يمكن الاقتراب منها في مجال السلوك البشري إلا أيام الرخاء واليسر . أما في أزمان الشدة فإننا ، كما يقولون ، نحتاج إلى انضباط وقيادة وتضامن لا سبيل إلى تحققها جميعا لو أننا تركنا الناس ، ولو نظريا أو في الخيال ، يسيرون حسب أهوائهم وحسب ما تمليه عليهم

إراداتهم . حقا إن مثل هذا الانضباط يحتاج إليه الناس فعلا أيام الأزمات وهو ما تشهد به ديمقراطيات الغرب خلال الحرب العالمية الأخيرة ، فالإنجليز واجهوا في صمود مذهل قصف المدن الذي وضع المدنيين مجازا على خط النار دون أن يؤ ثر ذلك تأثيرا خطيرا على حالتهم النفسية . وإن ما يثير الدهشة أكثر هو تلك الروح التي سادت أكثر الأمريكيين الذين شاركوا في الحرب الأخيرة . فعلى الرغم من الهول الذي يستشعره صاحب النظرة المثالية فقد خاضوا الحرب وليس لديهم سوى إيمان ضعيف بأنهم ذاهبون لبناء عالم أفضل ، وكانت روحهم القتالية أدنى كثيرا مما كانت عليه خلال حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ . لقد ذهبوا إليها مثلما يقصد المرء أداء مهمة ضرورية ولكنها بغيضة إلى نفسه بحيث إنهم أبلوا بلاء حسنا وإن لم يروا مبررا لادعاء البهجة أو تمجيد ما فعلوا : لقد خاضوها كواقعيين وليسوا كساخرين من خير الناس .

وإلى هنا نصل إلى الحد الذي يمكن أن ينتهي عنده كتاب كهذا . إن الديمقراطية المثالية ، أي ديمقراطية مؤمنة (بالمعنى السامي للعقيدة الدينية) قد تكون أمرا ممكنا ، على الرغم من أن ديمقراطية كهذه قد يكون عسيرا عليها أن تلائم إرثها الدنيوي والعلمي مع العقيدة الأخروية . أما الديمقراطية الواقعية ، أي الديمقراطية التشاؤمية ـ وهي الديمقراطية التي يحاول في ظلها المواطنون العاديون تناول أمور الأخلاق والسياسة وقد انعقد عزمهم على معالجة مظاهر النقص التي يتصف بها الفلاح الطيب ، والطبيب الجيد ، والمسئول عن شفاء النفوس سواء أكان رجل دين أم مستشارا أم طبيبا نفسيا ـ مثل هذه الديمقراطية قد تتطلب من مواطنيها أكثر كثيرا مما تتطلبه أي ثقافة إنسانية . وإذا تسنى الوفاء بطلباتها فربما تكون أنجح الثقافات قاطبة . وأخيرا فإن الديمقراطية المرائية الدائمة الشكوى والسخرية ، أو الديمقراطية التي يعترف أهلها في هذا العالم بمعتقدات معينة ويعيشون غيرها ، مثل هذه الديمقراطية هي ضرب من المحال ، ومثل هذا المجتمع لا يمكن له أن يبقى طويلا في أي مكان على الأرض . إن التوتر بين المثالي والواقعي يمكن حله بوسائل كثيرة في مجتمع صحي ، ولكن لا يمكن أبدا الزعم بأنه غير موجود .

الفهرس

٢٠٠٤ / ١١٦٥٧
ASBN 977 - 01 - 9116 - 7

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

مهرجان القراءة للجميع



مكتبة الأسرة

هذا العام نحتفل ببلوغ مكتبة الأسرة عامها العاشر وقد أضاءت بنور المعرفة جنبات البيت المصرى بأكثر من ٨٠مليون نسخة كتاب من أمهات الكتب فى فروع المعرفة الإنسانية المختلفة.. ومنذ عشرة سنوات تفتحت عيون أطفال كانوا فى العاشرة من عمرهم على إصدارات مكتبة الأسرة وكانت زادهم المعرفى عبر السنوات العشره الماضية لتلهب فى تلك العقول الشابة الآن نهم المعرفة من خلال القراءة وكنا ندرك منذ البداية أن المعرفة هى سلاحنا الأمضى لتأخذ مصر مكانتها فى ذلك العالم الجديد الذى تتفوق فيه المعرفة على القوة والمال لأنها تحمل الإنسان إلى آفاق لا حدود لها فى عالم متغير شعاره ثورة المعلومات وسرعة تدفقها عبر كل وسائل الإتصال ولم يكن منطقيا أن نقف مكتوفى الأيدى.. فكانت مكتبة الأسرة بكل ما قدمت إسهامة أساسية نستقبل بها ذلك العصر الجديد، عصر المعرفة وإننا لنتطلع فى الأعوام القادمة أن تواصل مكتبة الأسرة ثمارها اليانعة وتساهم فى التغير المعرفى والتكنولوجى لمعطيات العصر لتفسح المجال لشبابنا أن يشارك بدور فاعل فى تقدم البشرية الجديد لتكون امتدادا حضاريا معاصرا للحضارة المصرية القديمة التى كانت أهم وأقدم الحضارات الإنسانية عبر التاريخ.

سوزان مبارك

